

كتاب
العلماء
الحديث

R. ۱۸۶۵۷

کتابخانه

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

شماره ثبت: ۳۹۲۰۴
تاریخ ثبت:



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

شرح بداية الحكمة



مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد ملی

شرح بداية الحكمة

للعامة الفيلسوف السيد محمد حسين الطباطبائي (قدس سره)



مركز بحوث الفقه والحديث

لأبحاث السيد كمال الحيدري

بمّله

الشيخ خليل رزق

الجزء الأول

جميع الحقوق محفوظة للناسر

شرح بداية الحكمة

الجزء الأول

تقريراً لأبحاث السيد كمال الحيدري

الشيخ خليل رزق

تأليف:

دار فراق

منشورات:

١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م

الطبعة الثالثة:

ستارة

المطبعة:

١٥٠٠ نسخة

الكمية:

٩٧٨ - ٩٦٤ - ٢٩٠٢ - ١٠ - ١

ISBN

٩٧٨ - ٩٦٤ - ٢٩٠٢ - ١٢ - ٥

ISBN الجزاين

دار فراق للطباعة والنشر

إيران - قم

شكر وتقدير

مقدمة تفضل بها سماحة الأستاذ العلامة آية الله

السيد كمال الحيدري (حفظه المولى)



بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله
الطيبين الطاهرين

وبعد

يُعَدُّ هذا الشرح واحداً من مجموعة دروس القيناهما في حوزة قم
المُقدَّسة، وقد حاول تلميذنا الحجة الفاضل الشيخ خليل رزق العاملي دام عزه
أن يُعَدِّها ويُخرجها بصيغة كتاب بعد تدوينها وإبداء الملاحظات الفُتْيَة
والتوضيحية عليها ممَّا كان له الأثر المفيد في صياغتها بهذه الصورة.

وإني إذ أشكر له هذا الجهد الطيب أدعو الله العليّ القدير أن يجعله علماً
من أعلام هذه الأمة لخدمة معارف القرآن راجياً أن يواصل الشوط الذي إفتتحه

بهذه الدراسة في ما يزمع به من إنجاز مجموعة من الأبحاث في مجالات مختلفة لا سيما مع ما تعيشه الأمة من تساؤلات في هذا المضمار، أملاً أن تستجيب لبعض تلك المتطلبات الفكرية والعقائدية.

وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب

كمال الحيدري

١/ ربيع الأول / ١٤٢٥ هـ

والسلام



مركز بحوث العلوم الإسلامية

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله رب العالمين، والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، والصلاة والسلام على نبي الرحمة والهدى محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين.



لما كنت مشغلاً بدراسة العلوم الدينية في الحوزة العلمية في مدينة قم المقدسة قادتني العناية الإلهية والنعم الربانية إلى التشرف بالحضور بين يدي سماحة العلامة آية الله السيد كمال الحيدري لأنهل من فيض علمه الواسع وبحر جوده الوافر، والذي انفرد وتميز من بين الكثيرين في ميادين العلم والمعرفة بمواهبه السنّية حيث جمع إلى تدريس الفلسفة سائر العلوم كالفقه والأصول وبحوث علم الكلام والتفسير..

وكان من آثار وفيوضات ذلك حضوري في مجالس أبحاثه وشرحه لكتاب «بداية الحكمة» للفيلسوف الإلهي والعارف الرباني، قدوة المتقدمين والمتأخرين العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي الذي أسس فيه وأشاد مباني الدراسة الفلسفية في الحوزات العلمية من خلال إرثه الكبير المتمثل بكتابه «بداية الحكمة» و«نهاية الحكمة» فضلاً عن كتبه المتعددة والقيمة والتي يقف على رأسها تفسيره الموسوم بـ«الميزان في تفسير القرآن».

والكتاب الذي بين يديك أخي القاريء العزيز هو خلاصة أبحاث وشروحات أستاذنا العلامة الحيدري على كتاب «بداية الحكمة» وفقني الله لكي أضعها بين يدي طلاب المعرفة للاستفادة منها في دراستهم، والتي جاءت بعد جهد طويل لم يخل فيه سيدنا الأستاذ رغم مشاغله المتعددة بالمراجعة وإبداء الملاحظات. ومن ثم التفضل علينا بالإجازة لإصدار هذا السفر الثمين.

ويشرفني أن يتناول القراء والعلماء الأفاضل هذه المحاولة بالنقد والتحليل وتزويدنا بملاحظاتهم الكريمة لأنني لا أدعي الكمال في هذا المجال.

وأخيراً..

لا بد من كلمة شكر وتقدير تعجز عن إيفاء صاحب الفضل الكبير حقه وفضله في إنجاز هذا العمل حيث بذل الجهد العظيم في المراجعة والتحقيق والتدقيق والصياغة وأعني به الأخ العزيز سماحة العلم الحجة الشيخ حسن بدران العاملي الذي كانت له اليد الطولى والفضل والإمتنان في المساعدة والمراجعة لإخراج هذه الموسوعة إلى حيز الوجود. فله منا الشكر الجزيل ومن الله الثواب والأجر العظيم.

الشيخ خليل رزق

المقدمة

في تعريف الفلسفة
وموضوعها وغايتها

مركز بحوث العلوم الإنسانية



مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد ملی

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

في تعريف الفلسفة وموضوعها وغايتها

الحمد لله، وله الشناء بحقيقته، والصلاة والسلام على رسوله محمد خير خلقته وآله الطاهرين من أهل بيته وعترته
الحكمة الإلهية علم يبحث فيه عن أحوال الموجود بما هو موجود، وموضوعها الذي يبحث فيه عن أعراضه الذاتية هو الموجود بما هو موجود، وغايتها معرفة الموجودات على وجه كلي، وتمييزها بما ليس بموجود حقيقي

توضيح ذلك: أن الإنسان يجد من نفسه أن لنفسه حقيقة وواقعية، وأن هناك حقيقة وواقعية وراء نفسه، وأن له أن يصيها، فلا يطلب شيئا من الأشياء ولا يقصده إلا من جهة أنه هو ذلك الشيء في الواقع، ولا يهرب من شيء ولا يندفع عنه إلا لكونه هو ذلك الشيء في الحقيقة. فالطفل الذي يطلب الضرع مثلا إنما يطلب ما هو بحسب الواقع لبن لا ما هو بحسب التوهم والحسبان كذلك، والإنسان الذي يهرب من سبع إنما يهرب مما هو بحسب الحقيقة سبع لا بحسب التوهم والخرافة.

لكنه ربما أخطأ في نظره فرأى ما ليس بحق حقاً واقعاً في الخارج كالبنخت والفول، أو اعتقد ما هو حق واقع في الخارج باطلاً خرافياً كالنفس المجردة والعقل المجرد، فمست الحاجة بادئ بدء إلى معرفة أحوال الموجود بما هو موجود الخاصة به؛ ليميز بها ما هو موجود في الواقع مما ليس كذلك، والعلم الباحث عنها هو الحكمة الإلهية

فالحكمة الإلهية هي العلم الباحث عن أحوال الموجود بما هو موجود، ويسمى أيضاً الفلسفة الأولى والعلم الأعلى وموضوعه: الموجود بما هو موجود. وغايته تمييز الموجودات الحقيقية عن غيرها، ومعرفة العلل العالية للوجود وبالأخص العلة الأولى التي إليها تنتهي سلسلة الموجودات وأسمائه الحسنى وصفاته العلى، وهو الله عز اسمه

()

شرح المطالب

قبل الشروع في المسائل الفلسفية، مهّد المصنف ببيان مقدمة نشتمل على تعريف الفلسفة وموضوعها وغايتها. وقبل التعرض لتعريف الفلسفة، ينبغي التنبيه إلى أن لكلمة «الفلسفة» اصطلاحات عديدة، وهي تطلق على معان مختلفة^(١)، لذلك ينبغي تشخيص الإصطلاح المراد بحثه وتعريفه هنا من بين اصطلاحات الفلسفة الأخرى.

تطلق الفلسفة ويراد بها ما يرادف معنى «الحكمة»، والحكمة في الإصطلاح القديم تشمل جميع العلوم اليشريعة^(٢)، ومن هنا قسم الأوائل الحكمة إلى قسمين: حكمة نظرية يعنى بها العلم، وحكمة عملية يطلب بها العمل. وتستهدف الحكمة النظرية دراسة علوم الإلهيات، والرياضيات، والطبيعات. فيما تعكف الحكمة العملية على دراسة علم الأخلاق، وتدبير المنزل، وسياسة المدن.

(١) لكلمة «الفلسفة» اصطلاحات متعددة فقد تطلق بلسفة ويراد بها جميع العلوم الحقيقية فقط. وقد تطلق ويراد بها العلوم الحقيقية إضافة إلى بعض العلوم لاصحابها كالأفان والمعاني والال وقد تطلق ويراد بها العلوم غير التجريبية كالمنطق ونظرية المعرفة والإلهيات وحسن النفس عبر التجريبي وعلم الجمال والأخلاق والسياسة. وذلك في مقابل العلوم التجريبية وقد تطلق ويراد بها حصوس الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا. وبالإضافة إلى هذه الإصطلاحات هاك ما يسمى بالفلسفة العلمية وفلسفة العلم وغيرها من فلسفات تندرج تحت عنوان الفلسفات المضافة، وبهذا يتضح ضرورة تشخيص الإصطلاح المراد تعريفه في هذا المبحث. للتوسع انظر: المنهج الجديد ص ٥٥، ٥٦.

(٢) الفلسفة بالإصطلاح القديم تشمل جميع العلوم الحقيقية والعنفة في مقابل العلوم الاعتبارية والوضعية. انظر: المنهج الجديد للمصاح البردي ج ١ ص ١٧. ونظر أيضا كراس بعنوان «الفلسفة» لمرتضى مطهري ص ١٤.

١. يبحث في الإلهيات^(١) - من الحكمة النظرية - عن الموجود المطلق وأحكامه، أي عن أحوال الموجود بما هو موجود والمزده عن أي قيد، وموضوع الفلسفة على هذا هو الموجود المطلق. وذلك في مقابل الطبيعيات والرياضيات، إذ الموضوع لكل من هذين العلمين هو قسم خاص من أقسام الموجود وحصة معينة منه، وهو الموجود المقيد. ففي الرياضيات يقع البحث عن العدد وهو أحد أقسام الموجودات، وفي الطبيعيات يبحث عن الجسم وهو أيضا قسم خاص من الوجود، وموضوعهما هو الوجود الخاص.

ولقائل أن يقول: إن البحث في الموجود المطلق لا يختص بالموجود الواجب الوجود، بل يشمل أيضا الموجود الممكن الوجود، وحيث أن البحث في الإلهيات يرتبط بالواجب الوجود، فلا وجه لتسمية العلم الباحث في الموجود المطلق بالإلهيات حيث

ويجاب عن ذلك بأن الوجود إنما يشتت لواجب الوجود أولا وبالذات، وتتوسط الذات الواحدة يشتت الوجود للممكنات ثانيا وبالعرض، فوجود الله تعالى وجود بالذات ووجود الممكنات وجود بالعرض، ومن هنا يتضح أن تسمية هذا العلم بالإلهيات هو من باب تسمية الكل باسم أشرف أجزائه.

وعليه، فالبحث الفلسفي لا يقتصر في مجالاته على إثبات ذات الله تعالى وصفاته وأسمائه وأفعاله وبحر ذلك مما يدرج في مباحث الإلهيات بالمعنى الأخص، وإن كان البحث في المجاز المذكور يعد من المقاصد التي تحظى بأهمية بالغة في الفلسفة. وإنما يتسع البحث في الفلسفة ليشمل مسائل

(١) يستعمل مصطلح «الإلهيات» بمعنى الإلهيات بالمعنى الأعم وهو العلم الباحث عن أحوال الموجود المطلق، ولا يختص بالواجب الوجود حيث والإلهيات بالمعنى الأخص وهو العلم الباحث في ذات الواجب وصفاته وأسمائه أي بمباحث الربوبية وهو يختص بالواجب الوجود والمقصود من العبارة في المتن «الإلهيات بالمعنى الأعم»

الوجود العامة، وهي أعم من مباحث الإلهيات بالمعنى الأخص، وبهذا المعنى الواسع تسمى الفلسفة عند القدماء بالفلسفة العليا، وذلك في مقابل الفلسفة الوسطى التي تعني الرياضيات، والفلسفة السفلى التي تعني الطبيعيات.

وتسمى الفلسفة أيضا بأم العلوم نظرا لحاجة سائر العلوم إلى الفلسفة في إثبات موضوعاتها، واستغناء الفلسفة عن سائر العلوم كذلك

فالباحث في العلم الطبيعي لا يتعرض بالبحث لوجود الجسم أو عدم وجوده، بل ينصرف عنه إلى البحث عن أحوال الجسم وعوارضه من الحركة والسكون ونحو ذلك، ويوكل البحث في وجود الجسم إلى الفيلسوف الذي تقع على عاتقه مهمة إثبات الموضوع للعلم الطبيعي^(١).

والباحث في علم الأخلاق يعتبر أن وجود النفس أمر مفروغ منه، فلا يبحث في أنها موجودة أو غير موجودة، بل ينصرف عن ذلك للبحث في أحوال النفس وكيفية تهذيبها وما الذي يصل بها إلى كمالها المطلوب وما الذي يؤدي بها إلى التنازل. ويترك للفيلسوف مهمة البحث في إثبات وجود النفس، وتجردها، وبساطتها، ونحو ذلك من أحوال وجودها.

ولهذا وغيره فقد أطلقوا على الفلسفة اسم «الفلسفة الأولى»^(٢) و«أم العلوم» ونحو ذلك من تسميات يراد بها الإشارة إلى الإلهيات بالمعنى الأعم.

٢. تسمى مباحث الرياضيات - من الحكمة النظرية - بالفلسفة الوسطى، وذلك لأن موضوع الرياضيات (وهو العدد) موجود مجرد، ومعروضه قد يكون ماديا. فالعدد موجود مجرد والمعدود يمكن أن يكون موجودا ماديا. وهذا

(١) بل كيف يمكن للعلوم الطبيعية التي تتبع المنهج التجريبي في أسلوب دراستها أن تقوم بإثبات وجود موضوعاتها والحال أنه لا يتيسر لها ذلك إلا من خلال اتباع الأسلوب العقلي الفلسفي؟! انظر المنهج الجديد، مصدر سابق، ص ١١٠.

(٢) تسمى «الفلسفة الأولى» لأنها تبحث عن الوجود وهو أول مفهوم في الفكر، ومن تسمياته الأولى.

بخلاف موضوع الفلسفة الذي لا يرتبط بالموجود المادي، بل يبحث في الموجود بما هو موجود. والرياضيات أقرب إلى الإلهيات منها إلى الطبيعيات، ولهذا تسمى بالفلسفة الوسطى.

٣. يبحث في الطبيعيات - من الحكمة النظرية - عن الأمور المادية [بنحو كلي]، وتحديدًا عن عوارض وأحوال الجسم، ولهذا يكون البحث في الطبيعي بحثاً عن أحسن العوالم في مقابل السحث عن المجردات التي هي أشرف العوالم

وبحسب تعبير السرواري^(١) في كتابه المعروف باسم «شرح المنظومة»^(٢) فإن سنة العالم الطبيعي إلى مجموعة العوالم، الإمكائية كسنة حجر المئانة في الإنسان إلى سائر الأعضاء^(٣).

٤. يرتبط السحث في علم الأخلاق من الحكمة العملية - بسلوك الفرد، وليس بسلوك الأسرة أو المجتمع.

٥. السحث في تدبير الممرل - من الحكمة العملية -.

(١) العلوف هادي بن مهدي السرواري المولود عام ١٢١٢ هـ والمتوفى عام ١٢٩٥ هـ من فلاسفة القرن الثالث عشر الهجري المرموقين قصد اصعبان وحراسان ومشهد حيث تلقى العلوم المعلىة والنقلية على جماعة منهم الاحوند ملا إسماعيل، والمولى علي النوي و شيخ احمد الاحساني. وانشأ في سروار دار علم تخرج منها عدد كبير من المتفلمين بالفلسفة والحكمة والمنطق

(٢) لوجورة في الفلسفة والحكمة ألها السرواري وشرحها بنفسه شرحاً وجيزاً وأطلق عليها «فهر الفوائد»، إلا أنها عرفت بعد ذلك باسم المنظومة. وتعد منظومة السرواري من المصادر الفلسفية المشهورة لما جمعت من أصول الحكمة، وقد حظيت باهتمام العلماء وعديتهم شرح وتعليقاً وتدریسا، وعكف طلاب الفلسفة على درسها في كثير من المعاهد العليا الإسلامية كالسحف وقم وطهران

(٣) قال في شرح المنظومة ج ٣ ص ٥٢٤: «جعل القوم لي الحكماء الادمون أولو العطانة عاصرا في الإنسان الكبير كحجر المئانة في الإنسان الصغير» وقال في المصدر نفسه ص ٥٢٦: «وكون المناصر والعنصریات بصرلة حجر المئانة باعتبار حقارتها وتماثلها اليح» وهذا التشبيه مستعاد من تعبير للشيخ الرئيس في كتابه المبدأ والمعاد.

٦. البحث في سياسة المدن وإدارتها - من الحكمة العملية -

ومن الواضح أن علم الفقه هو الذي يحدد ضوابط علم الأخلاق وتدبير المنزل وسياسة المدن، وذلك من خلال تعيين الحكم الشرعي لكل حادثة وواقعة.

موضوع الفلسفة

إلى هنا يتضح أن الفلسفة بالإصطلاح الأول كانت تضم في جمعيتها كافة العلوم البشرية، فهل المقصود بالبحث الفلسفي هنا هذا المعنى العام للفلسفة؟

لا شك أن الكتب الفلسفية القديمة قد صفت عموماً على أساس الطابع الموسوعي المتقدم، وذلك من قبل كتاب «الشفاء» للشيخ الرئيس^(١) الذي احتوى في طياته على مباحث الحكمة النظرية كالإلهيات والرياضيات والطبيعات ومباحث الحكمة العملية كالأخلاق...

ومد تدوين كتاب «الأسفار» لصدر المتألهين الشيرازي^(٢) اقتصر

(١) هو الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن سينا ولد حوالي (٣٧٠ - ٩٧٩ م) وتوفي سنة (٤٢٨ - ١٠٣٧ م) من أشهر فلاسفة الإسلام وأعلامه شأنًا، وهو إلى ذلك طبيب نابغة ومطعمي كبير ورياضي وفلكي وشاعر وسياسي. إلا أنه أشهر بأنه صاحب مدرسة فلسفية لا تجارى في عمقها ومثانة أسرارها. ترك ما يقرب من ١٨٠ مؤلفاً في مختلف المجالات وبعضها موسوعي الطابع، أودع فيها الكثير من النظريات والاكتشافات التي لم يسبق إليها كتاب أو قلم. وكتب «الشفاء» يقع في ثمانية وعشرين مجلداً ويحتوي على أصول في المنطق والطبيعات وما بعد الطبيعة أو الإلهيات والرياضيات. ويعتبر هذا الكتاب بالإضافة إلى كتاب الأسفار لملا صدرا الشيرازي أكبر كتابين موسوعيين في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي.

(٢) صدر الدين محمد بن إبراهيم بن يحيى الشيرازي المعروف (بالملا صدرا) و(بصدر المتألهين) توفي عام ١٠٥٠ هـ. هو أعظم فيلسوف إسلامي ظهر في القرن الحادي عشر للهجرة، وصف بأنه المدرس الأول للفلسفة الإلهية في القرون الأخيرة الثلاثة في بلاد الإسلامية الاممية والوارث الأخير للفلسفة اليونانية والإسلامية والشارح لهما والمفسر لاسرارهما، قصد جمعها بدراسة ودرس فيها على الشيخ البهائي العاملي والسيد الناماد من أشهر تلامذته الفيض الكاشاني والفيض اللاهيجي. ويعتبر كتابه الأسفار الشحنة المثالية بكل ما عنده من أفكار وآراء فلسفية. وفيه قال الحكيم الأصمعي العلامة الشيخ محمد حسين الاصفهاني: «لو أعلم أحداً بهم أسرار (الأسفار) لشددت الرحاب لتعلمة عليه وإن كان في أقصى الديار».

الكتب الفلسفية على البحث في القسم الأول من الحكمة النظرية، أي البحث في الإلهيات بالمعنى الأعم [والمعنى الأحص]، وذلك باعتبار أن العلوم الأخرى قد استقل كل علم منها بالبحث في مجال خاص به. وبإستثناء كتاب «المظلومة» للحكيم هادي السزواربي والذي احتوى على مباحث الإلهيات والطبيعيات والأخلاق، فقد تم تدريس المسائل الفلسفية على غرار كتاب «الأسفار»، كما في كتاب «بداية لحكمة» وكتاب «نهاية الحكمة»^(١) للمصنف^(٢) وغيرهما من كتب.

وبذلك يتضح أن مؤلف «بداية الحكمة» يريد باصطلاح الفلسفة في هذا الكتاب خصوص القسم الأول من علوم الحكمة النظرية، وهو الإلهيات بمعنيها الأعم والأحص، وهذا الاصطلاح احص بكثير من الاصطلاح الأول المتقدم، وبالتالي تنقسم مباحث الكتاب إلى قسمين رئيسيين:

١. الإلهيات بالمعنى الأعم، ويبحث هذا القسم في أحكام الوجود المطلق.

٢. الإلهيات بالمعنى الأحص، ويبحث هذا القسم في إثبات وجود الله وصفاته وأفعاله وغير ذلك مما يدرج في مباحث الربوبية.

(١) هذان الكتابان يحويان أمهات المطالب في الفلسفة الإسلامية، حيث قام المصنف بتفجج أبحاث المظلومة في كتاب بداية الحكمة، واختصر الأبحاث المهمة للأسفار في كتاب نهاية الحكمة. والكتاب الأخير هو حصيلة الدروس الفلسفية التي كان يلقيها سماعة على بعض الأفاضل ليلتي الخميس والجمعة من كل أسبوع، وذلك بدرجة بحث الخارج في الفلسفة. وقد وصلت مسائل الفلسفة الإسلامية إلى حدود السبعمئة مسألة بعد أن لم تكن تعدو في الفلسفة اليونانية عن مائتين مسألة تقريباً. قسم تكرر المسائل متشعبة بهذا الشكل، كما لم تكن قد وصلت إلى هذا المستوى من الرشد والنضوج لدى ملته في الفكر الإسلامي (ج).

(٢) محمد حسين بن محمد الطباطبائي ولد في ٢٩ ذي القعدة ١٣٢١ هـ. هاجر إلى النجف ثم إلى قم حيث توفي في ١٨ محرم ١٤٠٢ هـ. جمع بين علوم المنقول والمنقول وتحرر في فهم وتفسير القرآن الكريم كل هذا مضافاً إلى ثقافته وأصولية الحوزوية. أعجب بابن سيار ومصدر الدين الشيرازي فأكتب على مؤلفاتهما. سيما الأخير. تلمذ وشارحه ومدققاً ومنزساً، وواجه بعض صعوبات نتيجة اهتمامه العلمي هذا. له مؤلفات عديدة في المجال العلمي وغيره، منها كتاب «بداية الحكمة» الذي نحن بصدده.

وبهذا يتبين أن موضوع^(١) الفلسفة هو الموجود بما هو موجود (الموجود المطلق)، والقيّد (بما هو موجود) إشارة إلى الجهة التي تشترك فيها الموجودات، وهي الوجود. وأما الخصوصيات الفردية للموجودات من كم وكيف... فلا تندرج في موضوع الفلسفة، وبهذا يتضح أن الموجودات تشترك في أصل الوجود وتختلف بحسب الخصوصيات الشخصية، وإن المبحوث عنه في الفلسفة هو ذلك الشيء المشترك بين الموجودات جميعاً، وعبارة (الموجود بما هو موجود) للإشارة إلى هذه الحيثية المشتركة، فلا يبحث في الفلسفة عن الموجودات بجهاتها المختصة وخصوصياتها الفردية، وإنما يبحث عن الموجود بما هو موجود أي بجهته المشتركة. فالموجود بما هو موجود هو الوجود نفسه كما يشير «بهميار»^(٢) في كتاب «التحصيل»^(٣) وموضوع الفلسفة على هذا هو الوجود، أو الموجود (القيّد بـ) بما هو موجود.

تعريف الفلسفة

وبما تقدم يتضح أن الفلسفة^(٤) هي العلم الباحث عن أحوال الموجود

(١) أفاد المصنف في منى لبداية أن موضوع العلم هو الذي يبحث فيه عن أعراضه الداتية وأفاد في تعليقه على الأسفار (١ - ٣٦) أن العرض الداتي ما يؤخذ في حده الموضوع، أو يؤخذ هو في حده الموضوع، ولا يعرض موضوعه بواسطة أصلاً، سواء كانت متساوية أو أهم أو أخص، ويجب أن يكون مساوياً لموضوعه لا أهم منه انظر بداية الحكمة، بشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ص ٥ - ٦ الحاشية

(٢) أبو الحسن بهميار بن المرويان توفي حوالي (٤٣٠ - ١٠٣٨ م) وأصله من أذربيجان وكان مجوسياً قليل العلم بالعربية وأسلم فيلسوف مشهور، تلميذ بن سينا، له رسائل فلسفية وآراء خاصة يحالف فيها بعض نظريات أستاذه ابن سينا، من مؤلفاته كتاب «التحصيل» جعل هذا الكتاب على ثلاثة أقسام الأول في المطلق والثاني علم ما بعد الطبيعة والثالث ما بحث الربوبية ونظائرياته والنفس والمعاد.

(٣) قال في مطلع ما بحث علم ما بعد الطبيعة من التحصيل «قد عرفت أن موضوع هذا العلم هو الأمر العام لجميع الأمور، وهو الموجود بما هو موجود أعني الوجود» انظر التحصيل، بشر انتشارات دانشگاه تهران، ص ٢٧٩

(٤) تعبير المصنف في منى لبداية هو «الحكمة الإلهية» مثل «مقدمة».

بما هو موجود، والفلسفة تبحث عن الأحوال والأعراض التي تعرض الوجود المطلق وتحمل عليه بلا توسط شيء، وهذه الأحوال والأعراض من قبيل قولنا: الموجود إما خارجي وإما ذهني. والموجود إما علة وإما معلول. والموجود إما واجب وإما ممكن، فالوجوب والإمكان يعرضان على نفس الوجود بلا توسط شيء آخر في الوجود. بخلاف قولنا: الموجود إما حار أو بارد، فالحرارة والبرودة يعرضان على الموجود بتوسط الجسم، لأنهما من أوصاف الجسم أولا وبالذات فلا يتصف بهما الموجود بما هو موجود إلا بتوسط الجسم، وإلا فإن عالم المجردات مثلا لا يتصف بالحرارة والبرودة مع أنه أحد الموجودات. وهذا معنى أنهما ليسا من الأعراض الذاتية للوجود، وإنما هما أعراض تحتاج إلى وسط لكي تعرض الوجود، وبذلك يتصح خروجهما عن مباحث الفلسفة.

وهكذا الأمر في مثل القضية القائلة: الموجود إما طويل أو قصير، فلا يمكن إدراج الطول والقصر في المسائل الفلسفية لأنهما ليسا من أحوال الوجود الأولية، وإنما هما من أحوال الكميات كالخط وعليه فلا بد للموجود من أن يتقيد بقيد الكمية حتى يصح حمل الطول والقصر عليه فيقال: الموجود المتكتم إما طويل وإما قصير. فالمسائل التي يصح إدراجها في الفلسفة هي التي تحكي الأحوال الأولية والأعراض الذاتية للموجود بما هو موجود بحسب

الغاية من الفلسفة

الغاية المتوخاة من الفلسفة هي معرفة الموجودات على وجه كلي، ومعرفة العلل العالية للوجود. وبالأخص العلة الأولى، وتمييز الموجودات الحقيقية عن الاعتباريات والوهميات.

أما معرفة الموجودات على وجه كلي فهو بحث الإلهيات بالمعنى الأعم، وأما معرفة العلل العالية والعلة الأولى فهو بحث الإلهيات بالمعنى

الأخص، وأما تمييز الموجودات الحقيقية عن الاعتباريات والوهميات فيقصد به تمييز الموجودات الحقيقية، المتحققة في الخارج عن الاعتباريات التي وإن لم تكن متحققة في الخارج إلا أن لها نحو تحقق في عالم الاعتبار، كما هو الحال في الملكية مثلا، فهي وإن لم يكن لها وجود حارحي خاص بها وراء وجود المالك ووجود المملوك، إلا أنها تابعة لجعل المعنر ولها نحو وجود وتحقق في عالم الاعتبار.

ومن جهة ثابتة تمييز الموجودات الحقيقية عن الوهميات التي لا تحقق لها لا في عالم الخارج، ولا في عالم الاعتبار والجعل، وذلك كتصور أنياب العول.

والمرص من هذا التمييز بين الموجودات الواقعية والموجودات الاعتبارية والوهمية هو إشباع الميل المطوري لدى الإنسان في البحث عن الحقائق والواقعيات، فالإنسان يدفع مقتضى ضرورته لتمييز الموجودات الحقيقية عن الوهميات والاعتباريات، لأن الموجودات الواقعية كانت حقيقية فهو يطلبها إن كانت مافعة، ويطردها إن كانت ضارة. أما إذا كانت وهما فلا يكون طالبا لها ولا هاربا منها. يقول المصنف في متن البداية^(١): «لكنه ربما أخطأ في نظره، فرأى ما ليس بحق حقا واقعا في الخارج، كالبحث والعول، أو اعتقد ما هو حق واقع في الخارج باطلا خرافيا، كالنفس المجردة والعقل المجرد، فمست الحاجة بادئ بدء إلى معرفة أحوال لموجود بها هو موجود، الخاصة به، ليميز بها ما هو موجود في الواقع مما ليس كذلك».

ويؤكد المصنف حقيقة أن الإنسان ضالِب لمعرفة الحقائق، وذلك من خلال ترتيب المقدمات التالية:

١. أن الإنسان يعلم بالبداية والوجدان أن نفسه واقعية، وإن ذاته ليست بهم وأهم، فلو أنه شك في كل شيء فلا يمكنه التشكيك في وجود نفسه، إذ نفسه حاضرة عنده ومعلومة له بالعلم الحصري الوجداني.
٢. أن الإنسان يؤمن بالبداية والوجدان أن الواقعية ليست من نصيب ذاته بحسب، بل ثمة واقعيات أخرى موحودة خارج ذاته.
٣. أن الإنسان يدرك بعطرته أن بإمكانه التوصل إلى تلك الواقعيات الخارجة عن ذاته، وإدراكها ولو منحوا الإجمال والإيجاب الجزئي ويشهد لكون ذلك أمراً فطرياً أن طلب الحقيقة غير محتص بالإنسان السالم العاقل، بل إن الطفل نفسه يدرك الواقعية ويطلبها أيضاً. وبحسب تعبير المصنف في متن البداية^(١): «الطفل الذي يطلب الصرع - مثلاً - إنما يطلب ما هو بحسب الواقع لبن، لا ما هو بحسب التوهم والحسان كذلك».

المرحلة الأولى

في كليات مباحث الوجود

وفيها اثنا عشر فصلا



مرکز تحقیقات کلام و فقه اسلامی

الفصل الأول من المرحلة الأولى

في بداهة مفهوم الوجود

مفهوم الوجود بديهى معقول بنفس ذاته، لا يحتاج فيه إلى توسيط شيء آخر، فلا معرف له من حد أو رسم، لوجوب كون المعرفة أجلى وأظهر من المعرفة، فما أورد في تعريفه من «أن الوجود، أو الموجود بما هو موجود، هو الثابت العيني» أو «الذي يمكن أن يخبر عنه» من قبيل شرح الاسم دون المعرفة الحقيقي على أنه سيحيى أن الوجود لا جنس له ولا فصل له ولا غاضة له بمعنى إحدى الكليات الخمس، والمعرف يتركب منها، فلا معرف للوجود.

شرح المطالب

يسحث في الفلسفة عن الأمور لعامة التي لا تختص بنوع خاص من الموحودات، وينطلق البحث الفلسفي من الوجود في مقابل العدم، وأول مسألة تطرح في هذا الباب هي مسألة نداعة مفهوم الوجود

مفهوم الوجود

تقدم أن موضوع الفلسفة هو «لموحود بما هو موحود» وحيث أن لفظ «الموحود» اسم معمول مشتق من لفظ الموحود، يتبادر إلى الذهن السؤال التالي إذا كان المصدر الذي اشتق منه الموحود هو مفهوم الوجود، فهل هذا المفهوم بديهي أم نظري؟

وحيث أن موضوع الفلسفة هو الموحود بما هو موجود، كان من المناسب بيان التصور الصحيح لمفهوم لوجود الذي اشتق منه الموجود، وهذا هو المبحوث عنه في الفصل الأول.

الوجود مفهوم بديهي

ينقسم العلم إلى تصور وتصديق، وينقسم كل منهما إلى بديهي ونظري والتصديق يقع في القضايا وليس في المعردات والمفاهيم، ومعنى كون التصديق بديهيًا هو أن ثبوت المحمول للموضوع في القضية لا يحتاج إلى وسط وبرهان، فالقضية القائلة «احتماع القيصين محال» هي قضية تصديقية تحكي عن ثبوت الاستحالة لاحتماع لقيصين، وفي هذه القضية لا يتوقف

الحكم باتحاد المحمول والموضوع على الرهان، بل يستحيل أن يقام برهان على ذلك، إذ يكفي هنا مجرد تصور لموضوع نفسه وتصور المحمول بنفسه للحكم باتحادهما. أما في القضايا النظرية فإن ثبوت المحمول للموضوع يحتاج إلى برهان ووسط، والتعير بالوسط باعتبار أن ثبوت الأكبر للأصغر في القياس يتوقف على الحد الأوسط.

أما المفهوم التصوري فمعنى كونه بديهي هو عدم احتياجه إلى التعريف، ومعنى كونه نظرياً احتياجه له.

توضيحه: أنه لكي يتضح المعنى في «المفهوم النظري» يحتاج ذلك إلى توسط شيء آخر، فمعنى «الإنسان» إنما يتضح من خلال معنى «الحيوانية» و«الناطقة»، ومعنى «الحيوان» أيضاً إنما يتضح ببركة فهم المراد من «الحوهر» و«الجسم» و«الحساس المتحرك بالإرادة» و«السمي». وهذه المفاهيم تلعب دور الوسيط في فهم معنى الحيوان، وبالتالي فإن المفاهيم التصورية تارة تحتاج إلى توسط مفهوم آخر لكي يتضح معناها، وتارة أخرى لا تحتاج لذلك.

وعليه، فلا ريب في أن تصور مفهوم الوجود لا يتوقف على توسط مفهوم آخر في البين، بل هو بديهي ومرتكز في النفس ويتوجه الإنسان إليه بالبداهة، وهذا هو المقصود من عبارة الماتس «مفهوم الوجود معقول بنفس ذاته».

الأدلة على بداهة مفهوم الوجود

ويدل على بداهة مفهوم الوجود أمران^(١):

الأول: أن مفهوم الوجود أعرف لمفاهيم.

(١) ما ذكره من أدلة إنما هي ثبوتات.

وتوضيحه: أن المَعْرِفَ بحسب المنطق لا بد أن يكون أجلى وأوضح من المَعْرِفَ، ولا يوجد في النفس مفهوم أوضح وأجلى من الوجود، فأول ما يركز في ذهن الإنسان هو مفهوم الوجود، يرشد إلى ذلك أنه لو طلب من الطفل أن يتحرى عن وجود شيء ما، وبعد الفحص عنه لم يجده، فإنه يبادر إلى نفي وجوده بدون أن يتردد في فهم معنى الوجود، وما ذلك إلا لأنه يدرك بفطرته أن معنى وجود الشيء هو تحققه فالوجود من أوضح المفاهيم التصورية المركزة في النفس الإنسانية ولا يوجد ما هو أجلى منه، وحيث إنه يشترط في التعريف المنطقي أن يكون المَعْرِفَ أوضح من المَعْرِفَ، فلا يمكن تعريف الوجود، لعدم وجود ما هو أوضح منه

الثاني: بساطة مفهوم الوجود

وتوضيحه: أن التعريف قد يكون بالحد التام أو الناقص، والرسم التام أو الناقص. والحد التام هو الجنس والفصل القريب، كالحيوانية الساطقية بالنسبة إلى الإنسان، والناقص هو الفصل القريب، كالساطقية للإنسان. والرسم التام هو الجنس والخاصة، والناقص هو الخاصة فقط. ومقسم هذه الكليات الثلاث - أي الجنس والفصل والخاصة - هو الماهية، وحيث إن هذه الكليات من نسخ الماهيات فلا تكون صادقة على الوجود، إذ الوجود مقابل للماهية، وسيأتي في الأبحاث القادمة^(١) أن الوجود لا جنس له ولا فصل ولا خاصة، ولهذا لا يكون له حد تام أو ناقص أو رسم تام أو ناقص.

ومن جهة ثانية لا يمكن تصور حد تام أو ناقص ولا رسم تام أو ناقص لمفهوم الوجود، فإن كل من الحد التام والناقص والرسم التام والناقص مركب من الجنس والفصل أو الخاصة، والوجود مفهوم بسيط لا جنس له ولا فصل

(١) في الفصل السابع من المرحلة الأولى.

ولا خاصة. وبذلك يتصح أن مفهوم الوجود مفهوم بديهي التصور، ومستغن عن التعريف^(١).

الوجود أبده المفاهيم

كما أن التصديقات النظرية لا بد أن تنتهي إلى تصديق بديهي ولا يمكن أن تتسلسل إلى ما لا نهاية، فإن المفاهيم والتصورات النظرية لا بد أن تنتهي إلى مفاهيم بديهية أيضا. وكما أن الفصايب التصديقية النظرية مرجعها إلى القصة البديهية القائلة اجتماع القيصيص وارتعاعهما محال. كذلك المفاهيم النظرية مرجعها إلى مفهوم الوجود البديهي التصور.

إشكال ورد

قد يقال أن البحث الفلسفي لا علاقة له بالمفاهيم، لأن الفلسفة هي العلم الباحث عن الحقائق، وعاية العلفه هي تمييز الحقائق عن غيرها. وعليه، فما هو المرور للبحث عن المفاهيم وأحكامها هنا؟

الجواب: أن التوصل إلى فهم لحقائق لا يتيسر للباحث إلا من خلال الإطلاع على مفهوم الوجود وأحكامه، فمن هنا تمت الحاجة إلى البحث في مفهوم الوجود توصلا إلى حقيقته.

(١) وما ذكره البعض من تعريفات للوجود فهو من باب شرح الاسم، وذلك من قبيل التعريف المسروب إلى المتكلمين بأنه الثابت العيني، مقابل العدم الصمي العيني، فالعدم لا عينية له أصلا ومن قبيل التعريف المسروب إلى الحكماء بأنه الشيء الذي يمكن أن يحمر عنه، وذلك في مقابل العدم الذي لا يحمر عنه. وسواء كان مطلب ما اللفظية هو عين مطلب ما الاسمية أم لا، فالمقصود بشرح الاسم في عبارة المصنف هو التعريف الذي لا ينظر له إلى ماهية، أي التعريف غير الحميني. فما يقال في جواب ما الحقيقية ماهية، وما يقال في جواب ما الشارحة ليس ماهية بل هو شرح الاسم.

الفصل الثاني من المرحلة الأولى

في أن مفهوم الوجود مشترك معنوي

يُحْمَل الوجود على موضوعاته بمعنى واحد اشتراكاً معنوياً.

ومن الدليل عليه : أننا نقسم الوجود إلى أقسامه المختلفة، كتقسيمه إلى وجود الواجب ووجود الممكن، وتقسيم وجود الممكن إلى وجود الحوهر ووجود العرض، ثم وجود الجوهر إلى أقسامه، ووجود العرض إلى أقسامه، ومن المعلوم أن التقسيم يتوقف في صحته على وحدة المقسم ووجوده في الأقسام.

ومن الدليل عليه : أننا ربما أثبتنا وجود شيء ثم تردّدنا في خصوصية ذاته، كما لو أثبتنا للعالم صانعاً ثم تردّدنا في كونه واجباً أو ممكناً، وفي كونه ذا ماهية أو غير ذي ماهية، وكما لو أثبتنا للإنسان نفساً ثم شككنا في كونها مجردة أو مادية وحوهراً أو عرضاً مع بقاء العلم بوجوده على ما كان، فلو لم يكن للوجود معنى واحد، بل كان مشتركاً لفظياً متعدداً معناه بتعدد موضوعاته، لتميَّز معناه بتغيُّر موضوعاته بحسب الاعتقاد بالضرورة.

ومن الدليل عليه : أن العدم يناقض الوجود، وله معنى واحد؛ إذ لا تمايز في العدم، فللوجود الذي هو نقيضه معنى واحد، وإلا ارتفع النقيضان، وهو محال.

والقاتلون باشتراك اللفظي بين الأشياء، أو بين الواجب والممكن، إنما ذهبوا إليه حذراً من لزوم السخبة بين العلة والمعلول^(١) مطلقاً، أو بين الواجب والممكن^(٢).

ورد بأنه يستلزم تعطيل العقول عن المعرفة، فإننا إذا قلنا: الواجب موجود، فإن كان المفهوم منه المعنى الذي يفهم من وجود الممكن، لزم الاشتراك المعنوي، وإن كان المفهوم منه ما يقابله، وهو مصداق نقيضه، كان نقيضاً لوجوده، تعالى عن ذلك، وإن لم يفهم منه شيء، كان تعطيلاً للعقل عن المعرفة، وهو خلاف ما نجده من أنفسنا بالضرورة.

(١)

(١) هذا على القول باشتراك اللفظي بين الأشياء (ط)

(٢) هذا على القول باشتراك اللفظي بين الواجب والممكن (ط)

شرح المطالب

يلاحظ في عرض المسائل الفلسفية المذكورة في كتاب «بداية الحكمة» أنها خضعت لترتيب رياضي بنحو يمهد الفصل السابق فيها للفصل اللاحق، فبعد أن تبين في المقدمة أن الموحود بما هو موجود هو موضوع علم الفلسفة، واتضح أنه مشتق من الوجود، وقع التساؤل في الفصل الأول عن مفهوم الوجود: هل هو بديهي أم بطري. وفي الفصل الثاني يطرح السؤال التالي: هل هذا المفهوم البديهي مشترك معوي أم لمطي؟

كما يلاحظ أيضا أن المباحث قد حصفت لنوع من التصنيف المنطقي، إذ يقتضي السياق المنطقي تقديم البحث في المفهوم على البحث في المصداق، ولهذا فقد جرى البحث في المصطلح الثلاثة الأولى في مفهوم الوجود، ثم بحث في الفصل الرابع وما بعده في مصداق الوجود وحقيقته الخارجية.

المراد من الاشتراك المعنوي واللفظي

هل أن مفهوم الوجود مشترك لمطي أم معوي؟ وسعارة ثانية: هل يحمل الوجود على موضوعاته بمعنى واحد اشتراكا معويا أم لا؟

قد يستشكل هنا من جهة أن البحث عن الألفاظ وشؤونها - كالبحث في الاشتراك اللفظي والمعنوي - هو من الأبحاث الأدبية، فما هو وجه التعرض له في الفلسفة؟

والجواب أن حيثة البحث في كل من العلمين مختلفة، ولذا لا بد أولا من تمييز المراد من كل منهما.

١ - في البحوث الأدبية:

قد يقال: إن المشترك اللفظي هو اللفظ الواحد الذي وضع بأوضاع متعددة لمعان متعددة، كما هو الأمر في لفظ «العين» مثلا حيث وضع لمعنى بوضع، ثم وضع لمعنى آخر بوضع آخر، بحيث لا تشترك هذه المعاني إلا في شيء واحد وهو اللفظ.

أما المشترك المعنوي فهو المفهوم الذي وضع لمعنى مشترك بين موارد كثيرة بوضع واحد، كمفهوم الإنسان الذي يحمل على ريد فيقال «ريد إنسان»، ويحمل أيضا على عمر نفس المعنى الذي حمل به على ريد فالإنسان في هذه الموارد يراد به معنى واحد، بخلاف الأمر في المشترك اللفظي حيث يقال هذا الحاسوب عيب، وهذه البائة عيب، ويراد بالاشتراك هنا الاشتراك في اللفظ دون المعنى.

إذن، الملحوظ في المشترك اللفظي والمعنوي هو تعدد الوضع ووحدته، فإن كان الوضع متعددا فالمشترك لفظي وإن كان واحدا فالمشترك معنوي.

ب - في البحوث الفلسفية:

المشترك في الفلسفة غير المشترك في اللغة، ففي الفلسفة لا يلحظ اللفظ الذي يرتبط بعالم اللمة بل يلحظ المعنى، والبحث المطروح فيها هو: هل لمفهوم الوجود معنى واحد أم له معان متعددة؟ وأما كون هذا المعنى الواحد موضوعا بوضع واحد أم بأوضاع متعددة فلا يطر إليه في الفلسفة. مثاله: في قضية «الإنسان موجود»، و«أنه موجود»، و«الممكن موجود»، هل أن الوجود المحمول في هذه القضايا - والذي هو مشترك لفظيا - مشترك في المعنى أيضا أم لا؟ وعليه، يتضح أن البحث هنا ليس عن وحدة الوضع وتعدد، وإنما عن وحدة المعنى وتعدد.

الاقوال في المسألة

توجد ها ثلاثة أقوال

- القول الأول: أنه مشترك لفظي مطلق^(١)، وتوضيحه أن لمفهوم الوجود معان متعددة مختلفة لا اشتراك بينها إلا في اللفظ فحسب، فالوجود المحمول في قصة «الإنسان موجود» عبر الوجود المحمول في «السماء موجودة». وعليه فالوجود يحمل على موضوعاته معان مختلفة باختلاف تلك الموضوعات المحمول عليها، وهذا ما يمرر عنه بالاشتراك اللفظي.

- مناقشة القول الأول:

من الواضح أن المعاني المتضمنة من لفظ الإنسان ولفظ السماء في الأمثلة المتقدمة مختلفة. فإذا كان للوجود المحمول على كل منها، معنى مختلفا بحيث يتعدد تعددها، فما الذي يحدد مفهوم كل من هذه المعاني؟
بحسب أصحاب هذا الاتجاه: أن المعنى الموجود في المحمول يحدده المعنى الموجود في الموضوع أي أن الوجود يحمل على الماهية بنفس ذلك المعنى الذي لها، فيكون معاد «الإنسان موجود» هو «الإنسان إنسان» لأن الوجود ها بمعنى الإنسان، ويكون معاد «السماء موجودة» هو «السماء سماء» لأن الوجود ها بمعنى السماء.

ويرد على هذا القول أنه يلزم أن يكون الحمل الشائع حملا أوليا، أي أن القصة القائدة «السماء موجودة» والتي تعد من الحمل الشائع لاختلاف مفهوم الموضوع فيها عن مفهوم «المحمول»، يصير معادها «السماء سماء» وهو حمل أولي لاتحاد معيومي لموضوع والمحمول فيها. وهذا يستلزم أيضا أن

(١) ويسمى هذا القول إلى أبي الحسن الأشعري وأبي الحسين البصري كما في شرح المواقف للجرجاني ص ٩٢ وشرح المقاصد للعتازاني ج ١ ص ٦١.

يكون مفهوم الوجود أوسع المشتركة اللفظية تحقفاً في عالم الوجود فإن معاني الوجود ستكون متكثرة بعدد لموجودات، لأنه لا يوجد موجد إلا ويحمل عليه الوجود بمعنى يختلف عن الآخر.

- القول الثاني: أن الوجود مشترك معوي مطلقاً^(١)، توصيحه أنه عندما يطلق الوجود على الواحد يراد منه معنى الوجود حين يحمل على الممكن، فالمعنى واحد.

ولا يتوهم هنا أن القول بالاشتراك المعوي يستلزم أن تكون مصاديق الوجود متساوية ومتشابهة، إذ السطح هنا في مفهوم الوجود وليس في مصاديقه. فمعنى الوجود المحمول في «الله موجود» هو نفسه معنى الوجود المحمول في «الإنسان موجود» وفي «السماوات موحدة» وعليه فإذا حمل الوجود على موضوعاته فيحمل عليها جميعاً واحد، وهذا هو المعنى عنه بالاشتراك المعوي.

- القول الثالث: انفصیل بین لواحد والممكن، بأن يكون مفهوم الوجود مشتركاً لمظياً بين الواحد والممكن، ولكنه بين الممكنات مشترك معوي^(٢). فهو يحمل على الممكنات جميعاً معنى واحد، ولكنه يحمل على الواجب بمعنى آخر.

أدلة القول بالاشتراك المعوي للوجود

والمختار من بين الأقوال هو القول بالاشتراك المعوي مطلقاً، ويدل عليه أمور^(٣):

- (١) وهذا القول هو المشهور بين الفلاسفة والمتكلمين عموماً
- (٢) ويسمى هذا القول إلى الكشي وأتباعه كما في شرح المواقف للجرجاني ص ٩٢.
- (٣) وهي تنبيهات عليه كما صرح المصنف في كتاب «نهاية الحكمة» حيث قال (ره) فومما يتنه عليه أنا قسم الوجود إلى أقسامه المختلفة ١. وكون مفهوم الوجود مشتركاً معوياً أمر بدیهي لا يتوقف على الدليل كما صرح به كثير من المحققين

١- الأمر الأول: قول المشترك المعوي للقسم

فإن قول المشترك المعوي لقسمه الحقيقية دون المشترك اللفظي يكشف عن وحدة المقسم في جميع الأقسام وتوضيحه أن مفهوم الوجود يمكن أن يقع مقسما في تقسيم حقيقي، كتقسيم الوجود إلى الواجب والممكن، والممكن إلى الجوهر والعرض، والجوهر إلى النفس والعقل والجسم... والعرض إلى الكم والكيف... الخ. ومعنى وقوع الوجود مقسما في تقسيم حقيقي هو أن المقسم محصور حقيقة في جميع الأقسام بإضافة قيد، وهذا إنما يسمح مع الاشتراك المعوي لا اللفظي، وإلا فلا يمكن القول أن مفهوم «الغير» مثلا، وهو مشترك لفظي، ينقسم إلى الدامعة والناعمة والمنحسنة. بمعنى التقسيم الحقيقي هو أن الوجود يكون بمعنى واحد في الأقسام، ولكنه باختلاف القيود والخصوصيات يكون وجودا واحدا أو ممكنا، والممكن جوهرًا أو عرضًا.

٢- الأمر الثاني: عدم الملازمة في اشتراك بين المفهوم والمصدق.

وتوضيحه: أن الإنسان قد يرى شيئا ما يتحرك من بعيد، ولكن لا يعلم ماهيته إنسان، شجر، الخ فيعلم بوجود الشيء، ولكن يشك في خصوصيته. وما يتيقن منه هنا هو الوجود، وأما ما يشك فيه فهو الإنسانية أو النانية... فعلى القول بالاشتراك اللفظي ينبغي أن تكون المحمولات التي هي بمعنى الموضوعات مشكوكة أيضا وليست متيقنة. وهذا خلاف الوجدان بالضرورة. إذ كثيرا ما يحصل لعلم بوجود شيء ولكن مع ذلك يقع الشك والتردد في خصوصيته وماهيته، ولتردد في أحدهما دون الآخر يعني أن الوجود المتيقن شيء والخصوصية المشكوكة شيء آخر، فيكشف ذلك عن معايير معنى الوجود لمعنى الماهية. وعليه فلا يكون الوجود مشتركا لفظيا بل يكون مشتركا معنويا.

- الأمر الثالث: أن تقيض الواحد لا بد أن يكون واحدا.

وتوضيحه من خلال بيان مقدمتين:

١. أن العدم واحد. أي أن العدم المطلق (لا العدم المضاف) ليس له إلا معنى واحد، ولا معنى للقول بالتميز في العدم المطلق لأنه ليس بشيء حتى يتميز عن غيره. ولهذا يقول الحكميم السبرواري «لا ميز في الأعدام من حيث العدم»^(١). وإن كان من حيث لإضافة قد يقع فيه التميز، مثل «عدم زيد» و«عدم بكر»^(٢).

٢. أن الوجود تقيض العدم.

إذن: لا بد أن يكون الوجود واحدا.

والأمر لو كان للعدم معنى واحداً وللوجود معان متعددة للزم ارتفاع التقيضين. توضيحه أنه لو كان الوجود المحمول على المنصدة مثلاً بمعنى، والوجود المحمول على الكتاب مثلاً بمعنى آخر، فمن جهة يلزم أن يكون الوجود المحمول على المنصدة ليس بمعدوم بحسب الفرص، إذ العدم في مقابله. ومن جهة ثانية يلزم أن يكون أيضاً غير موجود، إذ هو مغاير للوجود المحمول على الكتاب. فهو ليس بمعدوم وليس بموجود، وهو ارتفاع للتقيضين.

وبعبارة أخرى، مع تعدد معنى الوجود، ووحدة معنى العدم المقابل للوجود، يلزم ارتفاع التقيضين في كل شيء. فالوجود المحمول على المنصدة ليس هو بمعنى الوجود المحمول على الكتاب. وهو أيضاً ليس بمعدوم لأنه موجود بحسب الفرص. فهو ليس بموجود ولا معدوم، فيرتفع التقيضان

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق، ص ١٩١

(٢) بل إن العدم مفهوم مشترك بين الأعدام ذات الإضافة أيضاً، وذلك بحفاظ نفس العدم لأن عدم الإنسان (ص حيث العدم) هو نفسه عدم الفرس، وهو نفسه عدم الماء. إننا لا بد أن يكون تقيضه، أي وجود الإنسان ووجود الفرس ووجود الماء مشترك معوي أيضاً. راجع الشرح على نهاية الحكمة

وقد يرد على هذا الاستدلال أن محدود ارتفاع النقبضين إنما يلزم فيما لو سلبت العدم والوجود مطلقاً، وليس الأمر كذلك في المقام، لأن المعروض أنه ليس بـمعدوم، كما أنه ليس بموجود بالوحد المحمول على خصوص الكتاب، لا أنه ليس بموجود مطلقاً حتى يلزم ما ذكر.

إبطال أدلة القول الثالث

بعد الاستدلال على القول بالاشتراك المعنوي لمعنى الوجود - وهو القول الثاني -، لا بد من بيان بطلان أدلة القولين الآخرين فالقائل بالاشتراك اللفظي لمعنى الوجود تارة يقول بالاشتراك اللفظي مطلقاً - هو القول الأول -، وتارة يقول بالاشتراك اللفظي بين الواجب والممكن فقط، مع الاحتفاظ بالاشتراك المعنوي في الممكنات - وهو القول الثالث -.

أما القول بالاشتراك اللفظي مطلقاً، فقد ظهر بطلانه بما تقدم من الاستدلال على إثبات الاشتراك المعنوي، ويبقى القول بالاشتراك اللفظي بين الواجب والممكن.

والسبب المؤدي إلى القول بالاشتراك اللفظي في الوجود، سواء كان على نحو الإطلاق أو بين الواجب وممكن، هو توهم أن الالتزام بالاشتراك المعنوي يلزم منه وجود سلبية بين الواجب والممكن، وحيث أنه «ليس كمثله شيء»^(١)، فلا يمكن الالتزام بالاشتراك المعنوي.

إلا أن هذا الكلام غير تام لوجهين:

الأول: لما سيأتي في مسأحت البعد والمعلول^(٢) من أن قوام العلية

(١) الشورى / ١١

(٢) في المرحلة السابعة.

والمعلولية إما هو بوجود السحبة بينهما، وإنه لولا ذلك لاحتريم نظام العلة والمعلول، وإن السحبة لا تتنافى مع الآية المباركة التي تنهي المثلية.

الثاني: أن مفهوم الوجود لو كان مشتركاً لمطابقا بين الواجب والممكن للزم تعطيل العقول عن معرفة الله، والثاني باطل بالضرورة، فالمقدم مثله في البطلان.

توضيحه: أنه لو كان الوجود بحيث يحمل على الواجب بمعنى ويحمل على الممكن بمعنى آخر، للزم منه تعطيل العقول عن معرفة الحق سبحانه وتعالى. والثاني - وهو القول بتعطيل العقول عن معرفته تعالى - باطل بالضرورة عقلاً ونصاً، فالمقدم - وهو نقول بأن الوجود مشترك لمطابق بين الواجب والممكن - مثله في البطلان.

بيان الملازمة: المذعى أن الوجود يحمل على الواجب بمعنى، وعلى الممكن بمعنى آخر فإن كان المعنى المفهوم من أحدهما غير المعنى المفهوم من الآخر، فإما أن يقع الوجود الذي في الواجب في مقابل الوجود الذي في الممكن، والمقابل للوجود الذي في الممكن ليس سوى العدم. فيكون مفاد «الواجب موجود» مساوياً لمفاد «الواجب معدوم» تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. وإما أن لا يكون الوجود الذي في الواجب مقابلاً للوجود الذي في الممكن، كما ليس هو معنى الوجود الذي في الممكن، بل هو معنى تجهله ولا يعرفه. فيلزم حينئذ تعطيل العقول عن معرفة الواجب سبحانه وتعالى.

بيان بطلان الثاني. [أما عقلاً، فلأن القول بأن الوجود الذي في الواجب لا يفهم منه شيء يدرم منه تعطيل العقل عن المعرفة، وهو خلاف ما نجده من أنفسنا بالضرورة. فلا معنى للقول بأن لوجود لا معنى له. فإن كل صاحب عقل قويم ووجدان سليم يدرك بالمداهمة أن بدقضية القائلة بأن «الواجب موجود» معنى ما، وأن هذا المعنى الذي يفهمه من الوجود المحمول في القضية هو ما يقابل العدم، إذ لا واسطة في البر].

وأما شرعا، فإن دعوى تعطيل العقول عن معرفة الله مخالفة لما ورد في الروايات، وذلك من قبيل ما ورد في نهج البلاغة حيث يقول عليه السلام في أول خطبة له «أول الدين معرفته» فلو كانت المعرفة غير ممكنة فلا معنى لأن يجعلها الإمام عليه السلام «أول الدين» ويبحث عليها

نعم هناك قدر من المعرفة بالله لا يمكن للعقول أن تتلعه، وهو معرفة كنهه تعالى، وهذا المعنى يفسر إلى النبي صلى الله عليه وآله أنه قال «ما عرفناك حق معرفتك»^(١). وهناك قدر من المعرفة يمكن للعقول أن تتلعه. وفي هذا يقول أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة «وتم يحجبها عن واجب معرفته»^(٢) أي أن الله سبحانه وتعالى لم يحجب العقول عن القدر الواجب من معرفته

والحاصل. فإن القول بالاشتراك النقضي بين الواجب والممكن يلزم منه إما حمل العدم على الله، تعالى عن ذلك علوا كبيرا. وإما تعطيل العقول عن معرفته، وهو باطل بالضرورة والوحدان. وإذا كان التالي باطلا، فالمععدم مثله فيستعج حاشد أن الوجود يحمل بالاشتراك المعنوي على الواجب والممكن.

(١) البحار ج ٦٦ ص ٢٩٢

(٢) نهج البلاغة ج ١ الخطبة ٤٩

الفصل الثالث من المرحلة الأولى

في أن الوجود زائد على الماهية عارض لها

بمعنى أن المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر، فللعقل أن يجرد الماهية - وهي ما يقال في جواب ما هو - عن الوجود فيعتبرها وحدها فيعقلها ثم يصفها بالوجود، وهو معنى العرض، فليس الوجود عيناً للماهية ولا جزءاً لها

والدليل عليه، أن الوجود يصح سلبه عن الماهية، ولو كان عيناً أو جزءاً لها لم يصح ذلك، لاستحالة سلب عين الشيء وجزئه عنه.

وأيضاً، حمل الوجود على الماهية يحتاج إلى دليل، فليس عيناً ولا جزءاً لها، لأن ذات الشيء وذاتياته بيّنة الثبوت له لا تحتاج فيه إلى دليل.

وأيضاً، الماهية متساوية النسبة في نفسها إلى الوجود والعدم، ولو كان الوجود عيناً أو جزءاً لها استحالت نسبتها إلى العدم الذي هو نقيضه

شرح المطالب

زيادة الوجود على الماهية

في القصايا التي يكون المحمول فيها هو الوجود يوجد جهتان جهة مختصة، وجهة مشتركة. ففي مثل «السماء موحودة»، و«الإنسان موجود»... يلحظ هنا جهة الموضوع. «السماء، الإنسان»، وهي جهة مختصة، وتسمى هذه الموضوعات في الاصطلاح المسمى بالماهيات^(١)، ويلحظ أيضا جهة المحمول: «موجود»، وهي جهة مشتركة.

وهنا يطرح السؤال التالي: هل إن ماهية السماء أو الإنسان هي عين مفهوم الوجود بحيث يكون معاهما واحدا، أم أن الماهية غير الوجود بمعنى أن المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر؟

تنبيهان

١. البحث هنا في المفهوم وليس في المصادق^(٢)، إذ لا ريب في أنهما

(١) للماهية اصطلاحان - الماهية بالمعنى الأخص، وهي ما يقال في جواب «هو؟» فماهية الإنسان هي الحيوانية والماطية، والماهية مصدر جملي من «ما هو» والاصطلاح الثاني لها هو الماهية بالمعنى الأعم، وهي ما به يكون الشيء هو هو - وهي بالمعنى الثاني تستعمل في الماهية بالمعنى الأخص وهي الوجود أيضا ومرادنا من الماهية هنا الماهية بالمعنى الأخص

(٢) تقدمت الإشارة في تصنيف الأبحاث إلى أن المبحوث عنه هنا هو مفهوم الوجود وليس الواقع المبي للوجود، فيكون المراد إثبات زيادة الوجود على الماهية وعروضه عليها بحسب الدهي وليس بحسب المعين، وإلا بحسب الواقعية العينية فإن الماهية هي التي تعرض الوجود لمكان أصانته واعتبارتها كما سيأتي بيانه في بحث أصالة الوجود واعتبارية الماهية قريبا

متحدان مصداقاً^(١). فيقع البحث في أن الموضوع والمحمول في مثل هذه القضايا هل هما متحدان مفهوم (من قبيل الإنسان والشر)، أم أنهما متعايران مفهومًا (من قبيل الإنسان والحجر)؟

٢. هذا البحث يتفرع على القول بالاشتراك المعنوي، وإلا فعلى القول بالاشتراك اللفظي يمكن أن يقال بأن مفهوم الوجود متحد ومفهوم الإنسان، وأن أحدهما عين الآخر. وهذا ما ذهب إليه أبو الحسن الأشعري حيث ساوى بين مفهوم القضية الفائلة «الإنسان موجود» ومفهوم القضية الفائلة «الإنسان إنسان». وقد تقدم في البحث السابق صلات القول بالاشتراك اللفظي.

أدلة زيادة الوجود على الماهية

والحق أن المفهوم من الوجود غير المفهوم من الماهية. ويدل على هذه المعايير أمور:

- الأول: إمكان تجريد الماهية عن الوجود^(٢) وتوصيحه أن الماهية من حيث هي ليست إلا هي لا موجودة ولا معدومة. فالوجود والعدم خارجان عن ذاتها. وإلا لو كان الوجود عين الماهية، أو كان جزءاً لها، لما أمكن للعقل تجريد الماهية عن الوجود، كما لا يمكن تجريد الإنسان عن الناطقية. وحيث أنه يمكن تجريد ماهية الإنسان عن الوجود والعدم، فيكشف ذلك عن أن الوجود غير الماهية.

- الثاني: صحة سلب الوجود عن الماهية^(٣). وبحسب ما أفاده

(١) يقول الحكيم السرواري في شرح المظن ج ٢ ص ٨٨ «إن الوجود عارض الماهية تصوراً واتحاداً هوية» ولا يتناقض ذلك مع القول بأصالة أحدهما دون الآخر، إذ المقصود باتحادهما هوية أنه في الخارج لا يوجد بإزائه الوجود وجوداً آخر للماهية وإنما يوجد في الخارج شيء واحد فقط، هذا الشيء الواحد يقوم الذهني بتحليله إلى وجود وماهية على شكل قضية بسيطة.

(٢) يمكن تصوير صحة سلب الوجود عن الماهية بطريقتين الأولى هي أن الماهية غير موجودة، فيرجع إلى -

المصنف **كذلك** : «أن الوجود يصح سلبه عن الماهية، ولو كان عينا أو جزءا لها لم يصح ذلك، لاستحالة سلب عين شيء وجزئه عنه»^(١).

ـ الثالث: الدات والذاتيات بينة الثبوت. فلو كانت الماهية عين الوجود أو جزئه، فلا يحتاج حمل الوجود على الماهية إلى برهان، والحال أنه متوقف على البرهان. فقد أقاموا الأدلة على وجود الروح، ولو كان مجرد تصور ماهية الروح كافيا في إثبات وجودها لما كانت ثمة حاجة للاستدلال على وجودها.

وتوضيحه أن الـ «الشيء هو الثابت نفسه، والمبني ما يحتاج إلى دليل ليكون بينا». وعلى سبيل المثال فإن القضية «اجتماع القبضين محال» بيّنة بنفسها، ولكن القضية «روايا المثلث تساوي قائمتين» مبيّنة، لأن الحكم فيها يحتاج إلى دليل. فثبوت دات الشيء للشيء يبيّن في نفسه، وثبوت ذاتيات الشيء للشيء يبيّن في نفسه، فلا يحتاج الأمر **إليهما** إلى وسط وإثبات. ولو كانت الماهية عين الوجود أو جزءه لكان ينبغي أن يكون حمل الوجود على الماهية بينا، وحيث إن حمل الوجود على الماهية مبين بحيث يحتاج إلى برهان ووسط، فإن الماهية غير الوجود.

ـ الرابع: الماهية متساوية النسبة إلى الوجود والعدم. وتوضيحه أنه لو

«سلب الأفراد. والثانية هي أن الماهية غير الوجود، فلا تكون في ذاتها موجودة ولا معدومة والدليلان الأول والثاني ناظران إلى التصوير الثاني

(١) ذكر المصنف إمكان تجريد الماهية عن الوجود في سياق التوضيح لا التذليل، ثم استدل عليه «بصحة سلب الوجود عن الماهية»، فكأنه استدل على الإمكان بالواقع. سيما ذكر الشارح الأمرين معا في سياق التذليل وإذا لوحظ أن مسألة «ريادة الوجود على الماهية» بذائية، وأنها مسعية عن الدليل يتضح أن مراد المصنف والشارح واحد. إذ أن هذين الدليلين يشيران إلى حقيقة واحدة، بل هما تبيين واحد ولكن مع اختلاف طفيف في التعبير لريادة التبيين، فالتميز الأول ناظر إلى عدم المانع من التشكيك دعما بين الوجود والماهية، بحيث يمكن تعقل أحدهما دون الآخر، ومن ثم يمكن للعقل توصيف الماهية بالوجود، مما يدل على كونه عارضا عليها. والتعبير الثاني ناظر إلى صحة سلب الوجود عن الماهية، ولو كانتا متحدين مفهومهما لما صح وقوع السلب، لاستحالة سلب الشيء عن ذاته. ومهما يكن فمرجعهما في الحقيقة إلى أمر واحد.

كان معنى الوجود عين الماهية أو جزءها، لامتنع عليها العدم، لاستلزامه التناقض. ولكن الماهية لا يمتنع عليها العدم، وإلا كانت واحدة الوجود، فهي إذن ممكنة في ذاتها بالنسبة إليهما.

الفصل الرابع من المرحلة الأولى

في أصالة الوجود واعتبارية الماهية

إننا لا نرتاب في أن هناك أموراً واقعية ذات آثار واقعية، ليست بوجه الواهم، ثم ننتزع من كل من هذه الأمور المشهودة لنا - في عين أنه واحد في الخارج - مفهومين اثنين، كل منهما غير الآخر مفهوماً وإن اتحدنا مصداقاً، وهما الوجود والماهية، كالإنسان الذي في الخارج المتزع عنه أنه إنسان وأنه موجود.

وقد اختلف الحكماء في الأصلين منهما، فذهب المشاءون إلى أصالة الوجود، ونسب إلى الإشراقيين القول بأصالة الماهية.

وأما القول بأصالتهما معاً فلم يذهب إليه أحد منهم؛ لاستلزام ذلك كون كل شيء شيئاً اثنين، وهو خلاف الضرورة.

والحق ما ذهب إليه المشاءون من أصالة الوجود، والبرهان عليه أن الماهية من حيث هي ليست إلا هي، متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، فلو لم يكن خروجها من حد الاستواء إلى مستوى الوجود - بحيث تترتب عليها الآثار - بواسطة الوجود، كان ذلك منها انقلاباً، وهو محال بالضرورة، فالوجود هو المخرج لها عن حد الاستواء، فهو الأصل.

وما قيل: أن الماهية بنسبة مكنية من الجاصل تخرج من حد الاستواء إلى مرحلة الأصالة، فترتب عليها الآثار

مندفع: بأنها إن تفاوت حالها بعد الانتساب، فما به التفاوت هو الوجود الأصيل وإن سُمِّي نسبةً إلى الجاعل، وإن لم تتفاوت ومع ذلك حُمِلَ عليها أنها موجودة وترتبت عليها الآثار، كان من الانقلاب، كما تقدم.

برهان آخر: الماهيات مثار الكثرة والاختلاف بالذات، فلو لم يكن الوجود أصيلاً لم تتحقق وحدة حقيقية ولا اتحاد بين ماهيتين، فلم يتحقق الحمل - الذي هو الاتحاد في الوجود - والضرورة تقضي بخلافه، فالوجود هو الأصيل الموجود بالذات، والماهية موجودة به.

برهان آخر: الماهية توجد بوجود خارجي فتترتب عليها آثارها، وتوحد بعينها بوجود ذهني - كما سيأتي - فلا يترتب عليها شيء من تلك الآثار، فلو لم يكن الوجود هو الأصيل وكانت الأصالة للماهية - وهي محفوظة في الوجودين - لم يكن فرق بينهما، والتالي باطل فالمقدم مثله.

برهان آخر: الماهية من حيث هي تستوي نسبتها إلى التقدم والتأخر والشدة والضعف والقوة والفعل، لكن الأمور الموجودة في الخارج مختلفة في هذه الأوصاف، فبعضها متقدم أو قوي، كالعلة، وبعضها بخلاف ذلك كالمعلول، وبعضها بالقوة وبعضها بالفعل، فلو لم يكن الوجود هو الأصيل، كان اختلاف هذه الصفات مستنداً إليها، وهي متساوية النسبة إلى الجميع، هذا غف - وهناك حُجَجٌ أخرى مذكورة في المطولات.

وللقائلين بأصالة الماهية واعتبارية الوجود حُجَجٌ مدخولة، كقولهم: لو كان الوجود أصيلاً كان موجوداً في الخارج، فله وجود، ولو وجوده وجود، فينسلسل، وهو محال.

وأجيب عنه: بأن الوجود موجود، لكن بنفس ذاته لا بوجود آخر، فلا يذهب الأمر إلى غير النهاية.

ويظهر مما تقدم: ضعف قول آخر في المسألة منسوب إلى المحقق الدواني، وهو أصالة الوجود في الواجب (تعالى) وأصالة الماهية في الممكنات، وعليه فإطلاق الموجود على الواجب بمعنى أنه نفس الوجود، وعلى الماهيات بمعنى أنها منتسبة إلى الوجود، كاللبن والتامر بمعنى المنتسب إلى اللبن والتمر، هذا وأما على المذهب المختار فالوجود موجود ذاته والماهية موجودة بالمرض.

()

شرح المطالب

يقع البحث في هذا الفصل وما بعده في حقيقة الوجود، أي الواقع العيني للوجود والمصداق الذي يحكي عنه مفهوم الوجود. ويهدف هذا البحث وما يليه من أبحاث إلى معرفة ما إذا كان لمفهوم الوجود مصداق وواقعية أم لا. وإذا كان لمفهومه مصداق فما هي حقيقة هذا المصداق؟ وهل لهذه الحقيقة مصداق واحد أم لها مصدق متباين ومعددة؟ وفي حال التعدد هل يكون التعدد سحوا التشكيك أو الموصاة أو لتباين؟ ومن المعلوم أن هذه الأحكام لا تكون عارضة لمفهوم الوجود وإنما لمصداقه^(١).

وعليه، بعد الفراغ من أن مفهوم الوجود يذمهي النصور، وأنه يحمل على ما يحمل عليه بالاشتراك المعنوي، وأن مفهومه غير مفهوم الماهية، يقع البحث في الفصل الرابع حول المصداق الواقعي الذي ينطبق عليه مفهوم الوجود، أي الوجود بحقيقته العينية. وهذا أحد معيّن الاعتبار أن بعض المفاهيم ليس لها ما يراز في الخارج، صرح التساؤل هنا عن مفهوم الوجود: هل له مصداق في الواقع الخارجي العيني أم هو من قبيل المفاهيم التي ليس لها ما يراز في الخارج؟

(١) عوارض إما تعرض على الماهية، أو تعرض على وجود وعوارض الماهية من قبيل الخاصة والعرض العام في باب الكليات الخمس، وعوارض الوجود من قبيل الوحدة التشكيكية والتشخص والعلية والمملوئية. ويوجد بينهما فرق: فمن عوارض الوجود تساويه بحسب المصداق، ولا يلزم ذلك في عوارض الماهية وعوارض الماهية لها ماهية بصرف النظر عن معروضها، فالضد من معولة الكيف ومعروضه (وهو الإنسان) من مقولة الجوهر، وذلك بخلاف عوارض الوجود، فليس للوحدة والتشخص العارضات على الوجود غير واقعية الوجود. وحيث أنه ليس للوجود ماهية فلا يمكن تعريفه بالخاصة والعرض العام لأنهما ليسا من عوارض الوجود فلا ينتمي الخلط بين عوارض الوجود وعوارض الماهية.

ويعتبر هذا البحث من أهم المباحث في فلسفة صدر المتألهين. ويعبر عنه بأصالة الوجود، إذ الالتزام بوجود مصداق واقعي وحقيقة عينية لمفهوم الوجود هو في الحقيقة التزم بأصالة الوجود، والالتزام بعدم وجود واقعية عينية للوجود هو التزام باعتبارية الوجود.

الأصالة والاعتبار

وقبل الشروع في البحث لا بد من التعرض للمبادئ التصورية للبحث، وتوضيح معاني الوجود والماهية والأصالة والإعتبار وقد اتضح في الأبحاث السابقة أن الوجود بديهي التصور، وأن الماهية هي ما يقال في جواب ما هو.

وأما الأصالة فبراد بها ما هو مشأ الأثر. وتوصيحه أنه حين يتصور الذهني النار مثلاً يمكن هذا التصور فيه بصورة قصية بسيطة معادها «النار موحودة» ومن المعلوم أن النار لها آثار في الخارج كالحرارة والإحراق والإضاءة. وهذه الآثار إما أن تكون مرتبة أولاً وبالذات على الوجود أو على الماهية وعلى القول بأن مشأ الأثر لخارجي هو وجود النار، فالوجود هو الأصل وعلى القول بأن مشأ الأثر هو ماهية النار، فالماهية هي الأصل حيث

وبعارة ثانية، فإن الصورة الذهنية للنار هنا تحل بحسب التحليل الذهني إلى مفهومين، الأول مفهوم مختص وهو الماهية، والثاني مفهوم مشترك وهو مفهوم الوجود. وحيث أنه قد ثبت^(١) أن الماهية مغايرة لمفهوما للوجود. وأن الوجود يحمل على ما يحمل عليه الاشتراك المعنوي، يصح التعبير حيث عن الماهية بالجزء المختص، إذ القضايا تختلف باختلاف الموضوعات لا المحمولات. كما يصح التعبير عن الوجود الذي هو المحمول بالجزء

(١) في الفصل الثالث.

المشترك، لأنه مشترك معوي. فهذه الآثار الحارحية للشار هل هي ناشئة من الجزء المختص أم أنها ناشئة من الحرء لمشترك؟ وعلى القول الأول فالأصالة تكون للماهية وعلى الثاني تكون للوجود. وإذا ثبتت أصالة أحدهما تثبت اعتبارية الآخر. وعليه فالاعتباري هنا هو ما لا يكون منشأ لترتب الآثار بالذات.

ولا يمكن أن تكون الأصالة ناشئة لكل من الوجود والماهية معا بحيث يكون لكل منهما واقعية حارحية يترتب عليها الأثر الحارجي؛ إذ الإحتمالات في المسألة - بحسب الاستقراء العقلي - لا تحرج عن أربعة.

الأول. أن يكون كل من الجزئين لمختص والمشارك أصيلا.

الثاني أن يكون كل من الجزئين المختص والمشارك اعتباريا

الثالث: أن يكون الحرء المختص أصيلا، والحرء المشارك اعتباريا.

الرابع. أن يكون الحرء المشترك أصيلا، والجزء المختص اعتباريا.

أما الإحتمال الأول: وهو كونهما أصيلين معا، فهو خلاف الوجدان. فإن كل إنسان يجد من نفسه أنه واحد لا أكثر، وهو حين يعتر عن نفسه بقوله «أنا موجود» لا يقصد بذلك الإشارة إلى وجود ثنائية في ذاته، بحيث يتصور واقعية أخرى مع ذاته زائدة عليها.

وأما الثاني: وهو القول باعتبارية كل من الوجود والماهية، فيلزم منه السفسطة وإنكار تحقق الأشياء في الحارج. وقد تقدم أن من أغراض الفلسفة تمييز الحقائق الواقعية عن غيرها. فمعلومة تنهص على أرضية صلبة هي الإيمان بالواقعية، والتي يشهد لها وحدان كل إنسان.

وعليه، فمع بطلان الإحتمالين السابقين بدور الأمر بين الإحتمال الثالث والإحتمال الرابع.

مناهج الفلسفة الإسلامية

يطعى على منهج البحث في منسقة المشائية الأسلوب التعقلي القائم على ترتيب المقدمات المعلومة للوصول إلى الحقائق المجهولة، وتحديدًا من خلال الاعتماد على القياس البرهاني محتج لليقير [بالمعنى الأخص].

وتسمى هذه المدرسة بالمشائية تبعاً للمعلم الأول أرسطوطاليس^(١) الذي كان يلقي الدروس على طلابه وهو يمشي، ومن فلاسفة الإسلام الذين تماشوا مع هذا المنهج، واعتبروا لذلك مشائس الفارابي^(٢)، والشيخ الرئيس، والمحقق الطوسي^(٣)...

(١) ولد أرسطو - تلميذ أرسطوطاليس - في مغرب (٣٨٤ ق م)، وكان والده طبيباً مغرباً من البلاط المقدوني، سافر إلى أثينا طالباً للعلم، حيث درس في أكاديمية أفلاطون مدة عشرين سنة، ثم استدعاه الملك فيليب الثاني المقدوني إلى عاصمته ليكون مؤدباً لابنه الإسكندر، بعد إخملاء الإسكندر سدة الحكم عاد أرسطو إلى أثينا وأنشأ فيها المدرسة المشائية (٣٣٥ ق م) فكانت مركزاً للبحرث الفلسفة والعلمة، وبعد وفاة الإسكندر ونوره الانبيس على المقدونيين فر الإسكندر إلى جزيرة أرويه حيث ما لبث أن توفي فيها (٣٢٢ ق م) له مصنفات كثيرة أشهرها ما دونه في المظهر، وله في الحكمة النظرية كتاب السماء، كتاب الطبيعة، كتاب النفس، الفلسفة الأولى وفي الحكمة العملية لأحلاق، في يعرف بحسن، المدير العملي، السياسات

(٢) أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أردلج بخاري شيخ الفسفة والحكيم المشهور، ولد بفاراب الفارسية سنة ٢٥٩ هـ وتوفي بدمشق عام ٣٢٩ هـ من عصر سمر الثمانين قصد بغداد وحران حيث درس المنطق على الأعلام الكبار ثم قصد بغداد حيث أكت على الاشتغال بعنوم الفسفة وتناول جميع كتب أرسطو ووقف على أعمره فيها، فر في الفلسفة وفاق أهل زمانه وألف فيها معظم كتبه رار مصر، وعاد إلى دمشق وأقام بها بقية عمره في كنف سيف الدولة الحمداني له تصانيف مشهورة منها آراء أهل المدينة الفاضلة، الإبانة، عيون المسائل، فصوص لحكم، الجمع بين رأي الحكيمين، مقالة في معاني العقل

(٣) محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، المعروف بالحوجه نصير الدين الطوسي ولد بطوس عام ٥٩٧ هـ ١٢٠١ م وتوفي في بغداد في ١٨ ذي الحجة سنة ٦٧٣ هـ ١٢٧٤ م أحد العباقرة التاديين الذين ظهوروا في القرن السادس للهجرة، كان له إلمام واسع بعنوم نسي كالمنطق والفسفة والملك والطبيعات والرياضيات والجغرافيا والأرصاد والكلام وكان كما وصفه تلميذه العلامة المحلي «أفضل أهل زمانه في العلوم العقلية والنقلية»، أسناد البشر والعمل الحادي عشر عاش في المرحلة الأولى متفلاً بين قم وبساينور وقهستان وبغداد والحلة حيث درس المعقولات والمفولات على أعلام عصره المشهورين، ولكن نتيجة الاحتياج العمومي وسقوط بساينور وحرسان، اضطر إلى سحوء إلى فلاح الاسماعيلين، وقبل أنه أوعم على المكث فيها تحت التهديد، ومهما يكن فقد مكث هناك ما يقرب من ربع قرن، وبعد سقوط قلاع الموت آخر المعاقل الإسماعيلية، اتصل الطوسي بهولاكو فلفي حدة منه، واصطحه في حله وترحاله، واستعمل الطوسي -

وفي المقابل يعتمد الإشرافيون في الوصول إلى الحقائق المجهولة على تهذيب الباطن، وتنقية مرآة القلب. فإذا صقلت مرآة القلب انعكست فيها المعارف الحقيقية المعاصرة من جانب لمرسبحانه وتعالى. ويدعي أتباع هذا المنهج أن الفاعل المفيض نام المعاصرة، ولكن لا بد أن تتوفر في القابل إمكانية أن ينهل من هذا الفيض.

وحيث إن الحق سبحانه وتعالى هو القادر المطلق والحواد الدائم والقادر على كل شيء والعالم بكل شيء... فمماعل نام الفاعلية لا يوجد أي نقص في جهة فاعليته، والقصور إذا وحد فإلما يوحد في جهة القابل المتلقي لهذا المفيض ولهذا لا بد أن يعمل المتلقي على صقل نفسه، وتحلية مرآة قلبه، وإزالة الصدا عنه الحاصل له من جهة الذنوب. فإذا هذب الإنسان نفسه وصل باطنه أشرق عليه المعارف وانعكست على صفحة وجوده كما تنعكس صورة الرائي في المرآة. ومن هنا التسمية بالمنهج الإشرافي لقيامه على الإيمان بإشراف الحقائق وفيصها من الله مشروطا بصقل مرآة القلب من طرف القابل. وعلى العموم، تنسب هذه الطريقة في تحصيل المعارف إلى أفلاطون^(١).

منزلة لدى هولاءو عجم العلماء من كافة سداا وكانوا عرصة للاباءه وبولى الأوقات وحرف على المدارس والمعاهد والعلماء وأقام مرصد في مرعة ومكتبة عظيمة بجانبه وقدر للطوسي ان يقوم بإفاد التراث الإسلامي من أيدي المعول الدين ما نشوا ان يصوروا تحت نواا الدين الحبيب له كتاب تجريد الاعتقاد، وشرح إشارات ابن سينا. وقد ذكر شيخ عبد الله نعمة في كتابه «فلاسة الشيعة» ٦٧ حواا من مؤلفات الطوسي

(١) أفلاطون (٤٢٨ - ٣٤٧ ق م) من أعظم فلاسة اليونان، سمي «أفلاطون الإلهي» وكان له تأثير بالغ في جميع لاحيه. وهو ابن أحد أشراف أثينا، نمد على سفر ط ثماي سواا، وقام برحلة إلى مصر والقيروان وإيطاليا الجنوبية وصقلية وعلى مقربة من أثينا أنشأ أفلاطون مدرسة دعيت بالأكاديمية فكانت أقرب إلى مركز دراسات منها إلى مدرسة، قصى أفلاطون باقي حياته في مدرسته وتوفي عن نحو ثمانين سنة لأفلاطون ٣٥ حواا أكثرها على لسان أستاذه سقراط، وله ١٣ رسالة بث فيها آراءه، منها: كريتون، فيدون، غورجياس، المأدبة، طيمولوس، الجمهورية، الشرائع.

ويعتبر شيخ الإشراق السهروردي^(١) ومن تابعه من الفلاسفة الإسلاميين من أتباع هذه الطريقة.

ويتقدم المنهج الإشراقي على المسحح المشائي في الرتبة، وذلك من جهة أن الوصول إلى الحقائق المجهولة عن طريق تهذيب النفس أشرف من الحصول عليها عن طريق ترتيب لمقدمات العقلية ولا يختلف هذان المنهجان عن بعضهما في الوسيلة التي يتم من خلالها التعبير عن فكرهما، إذ أن كلا منهما يتوصل بالمعاهيم والاستدلالات العقلية في بيان معارفه الفلسفية. ومع ذلك فالبحث ليس في وسائل التعبير عن المعارف، بل في طرق تحصيل هذه المعارف.

ويقوم المسحح الذي استند إليه صدر المتألهين في حكمته المتعالية على الجمع بين الطريقتين المشائية والإشراقية، فمسحح الحكمة المتعالية إذن هو المنهج الموصل إلى الحقائق المجهولة بواسطة الاستدلال العقلي والإشراق العقلي.

براهين أصالة الوجود

ويدل على أن الأصالة للوجود دون الماهية أمور، وهي:

(١) أبو الفتح يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي تملق بشهاب الدين، وبالشبح المقتول، وبشيخ الإشراق. ولد في سهرورد عام ٥٤٩ هـ، ودرس في مرعة راصهان المعقول والمقول، وبدأ بعد ذلك حياة التنقل العلمية داخل إيران وخارجها، ففقد مدينة مازدين وفلعه الموت وبعثه روكيا وبلاد الأناضول متعلما ومحدورا وقاعيا ومعلما ومبلغا وأقام بين السلاجقة عدة سنوات، وانتقل إلى ديار بكر حيث أسس مدرسة إشراقية كما يقول المستشرق ماسينيون، وانتهت حياة النحوال بدعوته حلب حيث برز على العلماء فنال إعجاب الملك الظاهر ابن صلاح الدين، وقامت صداقة عميقة بينهما ولكن الوشاة أوغروا صدر صلاح الدين في دمشق فحرق على السهروردي شهرة بساد عقيدته، وأمر بقتله، ورغم محاكمة ابن الظاهر فقد نفذ حكم الأعدام بالسهروردي سنة ٥٨٧ هـ من مؤلفاته التي ردت عن السنتين حكمة الإشراق، المشارع والمطارحات، التلويحات النوحية والمرشدية، المغاومات، هياكل النور الألواح العسادية، اللمعات.

استواء نسبة الماهية إلى الوجود والعدم

البرهان الأول^(١): أن الماهية في ذاتها مستوية النسبة إلى الوجود والعدم. وتوضيحه من خلال مقدمتين.

١. أن الماهية في ذاتها لا يلحظ فيها الوجود ولا العدم. فلو كان الوجود مأخوذاً في مفهوم الماهية لكان ينبغي أن يستحيل عليها العدم، لتقومها بالوجود حينئذ. كما أنه لو أخذ فيها العدم، لاستحال عليها الوجود بسبب تقومها بالعدم حينئذ. والمفروض أنها ممكنة في ذاتها، متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، فلا تكون في مقام ذاتها لا موجودة ولا معدومة^(٢). وهذا ما يعتبر عنه باستواء نسبة الماهية إلى الوجود والعدم، أو الماهية لا بشرط من حيث الوجود والعدم. فإذا وجدت علة الوجود فتصف الماهية بأنها موجودة، وإن لم تتحقق علة الوجود فتصف بأنها معدومة.

٢. أن الوجود يحمل على بعض الماهيات كما هي «الإنسان موجود». وهذا ثابت بالضرورة والبرهان فيصح التساؤل هنا عن السبب الذي أخرج الماهية من حالة التساوي في النسبة إلى الوجود والعدم، وجعلها تنحو تقع موضوعاً يحمل عليه الوجود. فإذا لم يكن خروجها عن حد الاستواء مسا عن عامل خارج عن ذاتها واستحقت مع ذلك حمل الوجود عليها، فهذا خلف كون الماهية من حيث هي هي ليست موجودة ولا معدومة ويلزم على هذا انقلاب الذات وهو محال.

النتيجة: إذا لم يكن السبب المحرج للماهية عن حد الاستواء هو ذات

(١) أول من قال بأصالة الوجود صريحاً وعربياً كمسألة مستقلة وحول عليها في تشييد المباني الفلسفية هو صدر المتألهين الشيرازي. وقد كان صدراً قبل ذلك متبعاً لأستاذه الإمام في أصالة الماهية، وأما نسبة الآراء في المسألة إلى السابقين عليهما فهو باعتبار ما يستشعر من أقوالهم.

(٢) تقدم هذا الاستدلال في نهاية الفصل الثالث.

الماهية، للزوم الانقلاب المحال بعد فرض تساوي نسبتها إلى الوجود والعدم، فيبقى الوجود الذي هو الجزء المشترك، فالوجود هو الذي يجعل الماهية مستحقة لحمل الوجود. وعليه تكون مشثبة الآثار للمخرج لا الخارج. والمخرج هو الوجود.

قد يقال: إن البرهان الأنف ذكر مردود من جهة أن الحصر فيه ليس بحاصر، فكما يمكن أن يعزى السبب في وجودها إلى نفس الوجود، يمكن أيضا أن يكون ذلك سبب الانتساب إلى العلة. فلا يلزم إحصار المخرج لها بالوجود. فهذه الممكنات قبل الانتساب تكون متساوية النسبة وبعد الانتساب إلى خالقها وهو الله سبحانه وتعالى تكون مستحقة لحمل الموجود عليها.

ولكن يتوجه على هذا الطرح أن هذه الماهية المتساوية النسبة إلى الوجود والعدم إن لم يحتلف حالها قبل الانتساب عن حالها بعد الانتساب يلزم الانقلاب المحال. لأنها قبل الانتساب كانت متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، وبعد الانتساب تكون أيضا متساوية النسبة على القرص، ولكنها مع ذلك استحقت حمل الوجود عليها، فيلزم الانقلاب المحال. وإن اختلف حال الماهية قبل الانتساب عن حالها بعد الانتساب، فهذا يعني أنها أصيبت إليها شيء، وهذا الشيء الذي أصيبت لها وتحققت به يكون هو الأصل، وحيث أنه ليس لهذه الماهية المناصلة إلا حيثيتا الماهية والوجود، ولم تصف الأصالة للماهية، فهي للوجود.

الماهية مشار الكثرة بالذات

البرهان الثاني: هو أن الماهية مشار الكثرة بالذات. وبيانه من خلال مقدمات:

١. أن الماهيات مشار الكثرة والاختلاف والتغير. وهي تمثل الجزء المختص في القضية، والسمة بين ماهية الإنسان والحجر هي التباين، إذ

أحدهما غير الآخر. نعم الماهيات قد تنباین بتمام الذات كما في الجنس والفصل، وقد تنباین بحزء الذات كما في الفصل، فإذا كان ثمة تعدد ماهوي لا بد أن يكون هناك تعابر وكثرة خارجية.

٢. أن الحمل يقتضي الإنعداد. فقد ذكروا لصحة الحمل شرطين: أحدهما وجود جهة تعابر بين المحمول والمحمول عليه في القضية، لأن حمل الشيء على نفسه لا بعيد شيئا جديداً. والثاني وجود جهة اتحاد بينهما لكي يصح الحمل.

٣. حيثما يتحقق الحمل، فلا بد أن يكون الحمل ضروري

والتيحة أنه لو كانت الماهية أصيلة والوجود غير أصيل، هيئت معاد المقدمة الأولى وهو التعابر بين الماهيات وينتمي معاد المقدمة الثانية وهو الاتحاد، ولا يمكن معها تصحيح الحمل في القضايا. إذ الماهية بذاتها مثار كثرة لا اتحاد. وحيث إن الحمل في لقضايا ضروري بمقتضى المقدمة الثالثة، وليس مشأ الاتحاد هو الماهية لكونها مثار الكثرة والتعابر، فيتعين أن يكون هو الوجود، فالوجود هو المشأ لتحقيق الوحدة يقول السبزواري

لـو لم يؤضل وحدة ما حصلت بد عسيره مشأر كثرة أنت^(١)

تغابر الوجود الذهني والخارجي في الآثار

البرهان الثالث: تعابر الوجود الذهني والخارجي في الآثار. وتوصيحه من حلال مقدمتين:

١. أن الوجود الذهني يرتبط بوجود الخارجي عن طريق الماهية، فما يوجد في الذهن لا يصدق على ما يوجد في الخارج إلا إذا تطابقا في الماهية،

(١) شرح المنظومة، ج ٢، ص ٦٣

فالماهية تقوم بدور الرابط بين الذهب ولخارج بحيث تكون ماهية الخارج عين ماهية الذهب، وهذا ما يعبر عنه في الاصطلاح بـ «الاتحاد الماهوي»، وبأن الماهية محفوظة في الوجودين الخارجيين والذهبي. وسيأتي بيانه مفصلاً في بحث الوجود الذهني.

٢. وحيث إن الاختلاف والتعابر بين الوجود الذهني والوجود الخارجي ليس في الماهية لاتحادهما في الماهية، فيكون في الوجود. وإلا لو لم يكن التعابر بالوجود، للزم أن يحترق الذهب بمجرد أن يدرك النار مثلاً

النتيجة: أنه لو كانت الماهية أصيلة ومشأ لترتب الآثار، فتكون منشأ لترتب الآثار خارجاً وهذا لاتحادهما في الماهية على الفرض وحيث أنها ليست كذلك فلا تكون منشأ لترتب الآثار ومعه يتمين أن يكون المنشأ لترتب الآثار هو الوجود، فيثبت المطلوب.

عدم قبول الماهية للتشكيك

البرهان الرابع: عدم قبول الماهية للتشكيك. وتوصيحه من خلال

مقدمتين

١ أن الماهية من حيث هي هي تستوي نسبتها إلى المتقدم والمتأخر، وإلى القوة والفعل ونحو ذلك فلا يوجد تفاوت بين «إنسانية» زيد الأب و«إنسانية» حسام الأب، بل هما من حيث الماهية سواء. كما لا يوجد تفاوت في ماهية النار بين النار التي تكون علة والنار التي تكون معلولة كما في قولنا أن «هذه النار علة لوجود نار أخرى». فتحمل النارية عليهما بنحو واحد لا يفرق فيه بين المتقدم والمتأخر مهما أو العلة والمعلول. . والحاصل أنه إذا لوحظت الماهية بما هي هي فهي متساوية النسبة إلى المتقدم والمتأخر. وماهية الإنسان تحمل على جميع أفراد الإنسان بلا أي تفاوت في النسبة.

٢ ولا إشكال في أنه يوجد في الواقع الخارجي تقدما وتأخرا وشدة وضعفا في الموجودات بمقتضى الوجدان.

النتيجة: فلو كانت الماهية أصيلة فمقتضى المقدمة الأولى سوف لن يوجد أي تقدم وتأخر وشدة وضعف في الواقع الخارجي، لأن الماهية متساوية النسبة إلى المتقدم والمتأخر والشديد والضعيف والتالي باطل (بمقتضى المقدمة الثانية) فالمقدم مثله وعليه فلا تكون الأصالة للماهية وإذا بطلت أصالة الماهية تتعين أصالة الوجود إذ لا ثالث في السب

شبهات وردود

يرى المصنف أن الجريان على وفق أصالة الوجود هو مقتضى الطبع، وأن العدول عنها إلى القول بأصالة الماهية ناشيء من الاشتباه ومشأ هذا الاشتباه هو أنه في القصبة القائلة «السماء موجودة» لا معنى للقول بأن الوجود (الذي وقع محمولا في القصبة) غير موجود، لأنه يلزم منه اجتماع القيصيين، فلا بد من القول بأن «الوجود موجود» وهذا الوجود (المحمول في القصبة الثانية) لا يعقل أن يكون معدوما لنفس السب المتقدم فلا بد من القول أيضا بأنه موجود.

وإذا تأملنا في كلمة «موجود» نرى تقع محمولا في القصبة، نجد أنها اسم مفعول مشتق، والمشتق يتضمن شيء ندي ثبت له مبدأ الاشتقاق، وهذا الشيء هو الوجود الذي في رتبة الموضوع. وحيث أننا أثبتنا له الوجود، فيكون للوجود وجود، وهكذا فيلزم التسلسل إلى ما لا نهاية وهو محال.

واستنادا إلى هذا، يرى شيخ الإشراف^(١) أن ورود الإشكال ناشيء من القول بأصالة الوجود. وأن دفع الإشكال يتوقف على القول بأصالة الماهية.

(١) بحث شيخ الإشراف السهروردي هذه المسألة تحت عنوان عدم زيادة الوجود على الماهية في الخارج، حيث اقتصار أن للماهية عيبة خارجية. وأشكل على أصالة الوجود بقاعدة من تأسيبه. معادها أنه «كل ما يلزم من تحققه تكرره فهو اعتياري» وهي القاعدة المذكورة في النص.

ويرد على شيخ الإشراق أنه لم يميز بين قضية «الوجود موجود»، وقضية «الحائظ أبهى»، بل ساوى بينهما وحوال أن بينهما فرق واضح بلحاظ منشأ الحمل فيهما، إذ أن الوجود لا يكون موجوداً بوجود آخر عارض عليه كما هو الحال في وجود البياض للحائظ، بل يكون وجوده بنفس ذاته المتحققة في الخارج، فالوجود موجود بنفس ذاته كما أن البياض أبهى بنفس ذاته. وعليه فلا يلزم من القول بأن الوجود هو لأصيل أن يكون للوجود وجود آخر، إذ الوجود موجود بنفس ذاته فلا يلزم محذور التسلسل.

ويظهر مما تقدم بطلان القول بتلفيق أيضاً، وهو الالتزام بأصالة الوجود في الواجب وأصالة الماهية في الممكن، فتكون موحودية الواجب مختلفة عن موحودية الممكن، بمعنى أن وجود الواجب هو غير الوجود، ووجود الممكن هو المنتسب إلى الوجود، كما في «تامر» و«لاس» بمعنى نافع التمر ونافع اللس، وعلى هذا فالوجود في مثل «الممكن موحود» اسم مفعول مشتق، وهو مستعمل هنا بمعنى السعة، والسعة مرة تتحقق بواسطة الماء مثل (العراقي)، وأخرى تتحقق بواسطة اسم الفاعل والمفعول وهو المشتق، فمثل «فلان لابن أو تامر» ليس بمعنى أنه شيء، ثمت له اللس أو التمر، بل بمعنى أن عمله له سعة مع اللبن أو التمر. وهذا يكون المراد من «موحود» هو المسسوب إلى لوجود، وهذا في الممكن. أما في الواجب فإن قضية «الواجب موجود» بمعنى أنه حقيقة الوجود، فالوجود حقيقة عينية شخصية هي الواجب تعالى، والماهيات الممكنة إنما تتأصل بنوع من الانتساب إليه، فالأصالة في الممكن للماهية، غاية الأمر أنها بعد انتسابها إلى الفاعل تصير مشأ لا متزاع الموجود، فإطلاق الموحود عليه تعالى بمعنى أنه عين لوجود، وعلى الماهيات الممكنة معنى أنها منتسبة إلى الوجود الذي هو الواجب.

وبناء على المذهب المختار من أصالة الوجود فإن قضية «الإنسان موجود» هي في الحقيقة «وجود الإنسان موجود» وإلا فإن الماهية ليست

موجودة حقيقة، وإنما توجد بالعرض، وذلك باعتبار اتجاها مع الوجود،
وسريان حكم أحد المتلارمين إلى الآخر.

ومن هنا يحكم المصنف بطلان نقول بالتلفيق، لما تقدم من أن أصالة
الماهية باطلة مطلقاً، سواء في الوجودات جميعها (الممكنة والواجبة) أو في
الممكنات بالخصوص.

الفصل الخامس من المرحلة الأولى

في أن الوجود حقيقة واحدة مشككة

اختلف القائلون بأصالة الوجود، فذهب بعضهم إلى أن الوجود حقيقة واحدة مشككة، وهو المنسوب إلى المهلويين من حكماء الفرس، فالوجود عندهم لكونه ظاهراً بذاته مُظهرًا لميره من الماهيات، كالسور الحسي الذي هو ظاهر بذاته مُظهرٌ لغيره من الأجسام الكثيفة للأبصار

فكما أن النور الحسي نوع واحد، حقيقة أنه ظاهر بذاته مُظهر لغيره، وهذا المعنى متحقق في جميع مراتب الأشعة والأظلة على كثرتها واختلافها، فالنور الشديد شديد في نوريته التي يشارك فيها النور الضعيف، والنور الضعيف ضعيف في نوريته التي يشارك فيها النور الشديد، فليست شدة الشديد منه جزءاً مقوماً للنورية حتى يخرج الضعيف منه، ولا عرضاً خارجاً عن الحقيقة. وليس ضعف الضعيف قادحاً في نوريته، ولا أنه مركب من النور والظلمة لكونها أمراً عديمياً. بل شدة الشديد في أصل النورية وكذا ضعف الضعيف، فللنور عرضٌ عريض باعتبار مراتبه المختلفة بالشدة والضعف، ولكل مرتبة عرض عريض باعتبار القوالب المختلفة من الأجسام الكثيفة.

كذلك الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة متميزة بالشدة والضعف والتقدم والتأخر وغير ذلك، فيرجع ما به الامتياز فيها إلى ما به الاشتراك وما به الاختلاف إلى ما به الاتحاد، فليست خصوصية شيء من

المراتب جزءا مقوما للوجود لبساطته كما سيجيء، ولا أمرا خارجا عنه لأن أصالة الوجود تبطل ما هو غيره الخارج عنه، بل الخصوصية في كل مرتبة مقومة لنفس المرتبة بمعنى ما ليس بخارج منها.

ولها كثرة طولية باعتبار المراتب المختلفة الآخذة من أضعف المراتب، وهي التي لا فعلية لها إلا عدم الفعلية، وهي المادة الأولى الواقعة في أفق عدم. ثم تتصاعد^(١) المراتب إلى أن تنتهي إلى المرتبة الواجبة لذاتها، وهي التي لا حد لها إلا عدم الحد، ولها كثرة عرضية باعتبار تخصصها بالماهيات المختلفة التي هي مثار الكثرة

ودهب قوم من المشائين إلى كون الوجود حقائق متباينة بتمام ذواتها، أما كونه حقائق متباينة فلاحتلاف آثارها، وأما كونها متباينة بتمام الذوات فلبساطتها، وعلى هذا يكون مفهوم الوجود المحمول عليها عرضيا^(٢) خارجا عنها لازما لها.

والحق أنه حقيقة واحدة مشككة، أما كونها حقيقة واحدة فلا أنه لو لم تكن كذلك لكانت حقائق مختمة متباينة بتمام الذوات، ولازمة كون مفهوم الوجود وهو مفهوم واحد كما تقدم متزعا من مصاديق متباينة بما هي متباينة، وهو محال.

(١) توضيحه إذا اعتبرنا مراتب هذه الحقيقة أحدها من أضعف المراتب كانت المرتبة الثانية التي فوقها أشد منها وأقوى وكانت الثالث التي فوق الثانية أشد منها وأقوى وهكذا حتى تسهي إلى المرتبة العليا التي فوق الجميع ثم إذا أخذنا بعض المراتب المتوسطة وقسماها إلى ما فوقها كانت التي فوقها مشتملة على ما فيها من الكمال وزيادة بخلاف التي تحسها فدون التي تحت محدوده بالنسبة إلى ما فوقها فاقلة لتمام كمالها ثم إذا قسنا التي فوق إلى التي فوقها كانت أيضا محدودة بالنسبة إلى ما فوقها وعلى هذا القياس حتى تنتهي إلى المرتبة التي هي فوق الجميع فم دونها محدودة بالنسبة إليها وهي مطلقة غير محدودة بحد عددي وإن شئت قل حدها أنه لا حد لها. وأما المرتبة التي تحت الجميع ففيها كل حد عددي وليس لها من الكمال إلا أنها تقلل الكمال وهي الهولي الأولى (ط)

(٢) إذا لو كان دافعا كان جرم وينتهي ذلك البساطة (ط)

بيان الاستحالة - أن المفهوم والمصداق واحد ذاتا، وإنما الفارق كون الوجود ذهنيا أو خارجيا، فلو انتزع الواحد بما هو واحد من الكثير بما هو كثير كان الواحد بما هو واحد كثيرا بما هو كثير، وهو محال.

وأیضا، لو انتزع المفهوم الواحد بما هو واحد من المصاديق الكثيرة بما هي كثيرة فإن اعتبر في صدقه خصوصية هذا المصداق لم يصدق على ذلك المصداق، وإن اعتبر فيه خصوصية ذاك لم يصدق على هذا، وإن اعتبر فيه الخصوصيتين معا لم يصدق على شيء منهما، وإن لم يعتبر شيء من الخصوصيتين بل نزع من القدر المشترك بينهما، لم يكن متزعا من الكثير بما هو كثير بل بما هو واحد، كالكلي المتزع من الجهة المشتركة بين الأفراد الصادق على الجميع، هذا خلف

وأما أن حقيقته مشكك، فلما يظهر من الكمالات الحقيقية المختلفة التي هي صفات متفصلة غير حارحة^(١) عن الحقيقة الواحدة، كالشدة والضعف، والتقدم والتأخر، والقوة والعمل، وغير ذلك. فهي حقيقة واحدة متكررة في ذاتها، يرجع فيها كل ما به الامتياز إلى ما به الاشتراك، وبالعكس، وهذا هو التشكيك.

(١) إذا كانت حارحة من حقيقة الوجود كانت دالة لا محذور، لأصالة في الوجود (ط)

شرح المطالب

تفترق الفلسفة عن السفسطة في إيمانها بالواقعية، ومن جهة ثانية يفترق الفلاسفة القائلون بأصالة الوجود (المدرسة المشائية وأنواع الحكمة المتعالية) عن الفلاسفة القائلين بأصالة الماهية (لمدرسة الإشراقية) في إيمانهم بأن الواقعية تكون من نصيب الوجود وليس الماهية. ومن جهة ثالثة يفترق القائلون بأصالة الوجود فيما بينهم في أن لوحود والحقيقة التي لها مصاديق متكررة في الواقع الخارجي، هل هي حقائق مناسبة (المدرسة المشائية)، أم هي حقيقة واحدة لها مراتب متعددة (مدرسة الحكمة المتعالية)؟

ذهب صدر المتألهين إلى أن هذه المصاديق المتكررة تعتبر عن حقيقة واحدة، غاية الأمر أن هذه الحقيقة الواحدة لها مراتب متعددة وهي المقابل ذهب الشيع الرئيس إلى أنها حقائق متباعدة عن بعضها البعض، ولا يوجد جامع بينها إلا في مفهوم الوجود.

التشكيك في الوجود

ساق المصنف مثالا حسيا لبيان الحقيقة الواحدة ذات المراتب المختلفة بالشدة والضعف. وهو النور الحسي الذي له مراتب ودرجات متعددة، وهذه المراتب والدرجات تروح إلى حقيقة واحدة هي حقيقة النور التي تكون ظاهرة في ذاتها ومظاهرة لغيرها ومن الواضح أن هذه الحقيقة واحدة في جميع المراتب المختلفة، ووجدتها لا تتنافى مع كثرة المراتب. فالشدة في النور القوي والضعف في النور الضعيف لا يكونان من قبل الناطقية والحيوانية لأن

الشدة في النور إذا كانت جزءاً مقوماً للنور، فيلزم أن لا يكون النور الضعيف نوراً، بسبب فقدانه لذلك الجزء.

فالشدة والضعف في النور، شديد والضعيف هما من مراتب الحقيقة النورية الواحدة، كما هو الحال في العدد، إذ يشكل العدد «إثنان» مرتبة من العددية، والعدد «ثلاثة» مرتبة أخرى، وهكذا. وتختلف كل واحدة من المراتب عن الأخرى لاختلاف خواصها وآثارها، فالعدد «أربعة» مثلاً يقبل القسمة على العدد «إثنان» فيما لا يقبل العدد «ثلاثة» ذلك. والإثنان نوع، والثلاثة نوع آخر. ومع ذلك فإن هذه المراتب تنفق جميعها في حقيقة واحدة وهي العدد، إذ أن كل منها هو عدد. والثلاثة ليست جزءاً مقوماً للعدد، وإلا لو كانت كذلك لما كانت الأربعة عدداً.

وعليه، فالشدة في النور ليس معناها أن المرئنة الشديدة مركبة من حرتين أحدهما أصل حقيقة النور والآخر شدة النور، بل إن كل مرتبة من مراتب النور بسيطة في ذاتها، فلا يتركب النور الضعيف من النورية والضعف، كما لا يتركب النور الشديد من النورية والشدة.

وعلى هذا تكون حقيقة الوجود وحدة، وهذه الحقيقة الواحدة لها مراتب متعددة، وهذا التعدد والتكثر في المراتب لا ينافي وحدة تلك الحقيقة وهذا هو مراد القائلين أن الوجود حقيقة وحدة مشككة^(١).

(١) التشكيك يطلق على مولود مختلفة

فقد يطلق على الشك في مقابل اليقين، كما في العلم

وقد يطلق على المفهوم الكلي الذي يصدق على أفراد كثيرة، ويكون وصفاً للمفهوم بلحاظ صدقه على أفراد، فإن كان حشية ما به الاشتراك عبر حشية ما به الامتياز يسمى تشكيكاً عامياً، فما به الاشتراك مائة وما به الامتياز مائة أخرى، وهذا في المطلق

وقد يطلق على ما يسمى بالتشكيك الفلسفي، ويكون وصفاً للحقيقة الخارجية، وهذا التشكيك يختلف عن السابق بأن ما به الاشتراك عيني ما به الامتياز، ويسمى التشكيك الخاصي وهذا التشكيك هو المقصود بالبحث هنا

وعليه، فمن خلال المثال المتقدم، أتضح أنه يمكن تصور وجود حقيقة واحدة يكون لها مراتب محتزمة ومتعددة، بحيث لا ينافي تعدد المراتب وحدة الحقيقة المحفوظة في هذه المراتب، بل إن الكثرة تكون راجعة إلى الوحدة.

ويمكن توضيح المطلب من خلال مثال الحركة. فلو تحرك جسمان معا بحيث كانت سرعة أحدهما أريد من سرعة الآخر، فإن اختلاف سرعة الجسم الأول عن سرعة الجسم الثاني لا يعني أن حقيقة الحركة فيهما مختلفة، بل إن الحركة في الجسم الأول لها نفس المعنى الذي يكون لحركة الجسم الثاني. وكون إحدى الحركتين سريعة والأخرى بطيئة، لا يستلزم أن تكون حقيقة الحركة في أحدهما مختلفة عن حقيقة الحركة في الجسم الآخر. فإذاً وحدة الحقيقة لا تنافي مع كون مراتبها كثيرة..

الكثرة طولية وعرضية

صوّرت الكثرة على نحوين، كثرة طولية وكثرة عرضية

الكثرة الطولية تسع من أصل الحقيقة، فالشدة والضعف هما نفس الحقيقة، ولكن مع اختلاف في المراتب بحيث يكون بعضها في طول البعض الآخر.

والكثرة العرضية لا تكون نابعة من نفس الحقيقة، بل من القوابل التي تقع عليها تلك الحقيقة فالنور في مرتبة ما قد ينعكس على جسم فينتج أثرا. وقد ينعكس على جسم آخر أكثر كثافة فينتج أثرا آخر. وهذه الآثار المختلفة لا ترتبط بمرتبة انور، بل بالقوابل التي انعكس النور عليها.

وعلى سبيل المثال، فإذا وقع الضوء الواحد على نافذة مصنوعة من قطع مختلفة من الزجاج بحيث تكون كل قطعة منها ذات صبغة معينة ولون مختلف، فإن كل قطعة من الزجاج سوف تعكس النور بشكل مختلف تبعاً للونها. وهذه الأشكال المختلفة لم تنشأ من النور الواحد فيكون الاختلاف حينئذ ناشئاً من القوالب التي وقعت عليها تلك العرّة، وهذا النوع من الكثرة يسمى بالكثرة العرضية.

وتسمى الكثرة الطولية كثرة ذاتية لأنها ناشئة من ذات الحقيقة، وتسمى الكثرة العرضية كذلك لأنها ناشئة مما وقع عليه ذلك النور

وبذلك يتضح الفرق بين دعوى صدر المتألهين القائلة بأن الوجود حقيقة واحدة لها مراتب مختلفة، ودعوى المشائين القائلة بأن الوجود حقائق متباينة تمام دوائها. فهم يرون أن حقائق الوجود متباينة عن بعضها البعض بتمام الذات، كالسائر الموجود بين مقولة الكم ومقولة الكيف، فكما أن الأجسام العالية لا يوحد بينها جرم مشترك فكذلك الوجودات

الدليل على تباين الموجودات

واستدل المشاءون على تباين الموجودات بأدلة مرجعها إلى أمرين:

١. إثبات أن الوجود حقائق متباينة.

٢. إثبات أن هذا التباين إنما هو بتمام الذات.

يدل على الأول اختلاف الآثار المكشوفة عن اختلاف المؤثرات. فالنار لها أثر خاص، والشجر له أثر خاص، وكذا سائر الموجودات. ومن اختلاف الآثار في الوجود يستكشف أن الوجود حقائق مختلفة.

وأشكل على هذا الدليل بأنه غير تام لأن أقصى ما يفيد هو بطلان التواطؤ في حقيقة الوجود من دون أن يمس دعوى أن الوجود حقيقة واحدة

لها مراتب مختلفة. فعلى مبنى صدر المتألهين لا مانع من وجود اختلاف بين المؤثرات، غاية الأمر أن هذه المؤثرات هي حقيقة واحدة لها مراتب مختلفة. وعليه، فالدليل السابق أحص من المطلوب. لأن المطلوب هو إثبات التباين والاختلاف على نحو التباين، وهذا السبيل يشترط إبطال التواطئ لا غير.

ويدل على الثاني قولهم بأن الوجود حقائق متباينة بتمام الدات، فكل مرتبة من مراتب الوجود بسيطة، فهو كانت كل مرتبة متباينة مع المراتب الأخرى بجرء الدات فيلزم أن تكون مركبة ولمفروض أن الوجود بسيط لأصالة الوجود وبطلان ما عداه.

قد يقال: إذا كانت الموجودات حقائق متباينة بتمام الدات فكيف يحمل عليها مفهوم الوجود الواحد بالإشتراك المعنوي! والمحال أنه لا يمكن لمفهوم الوجود الواحد أن يحكي دوات هذه الحقائق، إذ الواحد لا يحكي عن المتباينات بما هي متباينات؟

والجواب. أن مفهوم الوجود يحمل على الموجودات بالعرض، ولا يحكي عن ذواتها لأن دواتها حقائق متباينة. فهو من قبيل الماشي - أي العرض العام - وليس الناطق الذي يحكي مثلاً عن دات الإنسان.

فالوجود يحمل على الحقائق المتباينة كما يحمل الماشي على الإنسان وغيره، وهذه الحقائق المتباينة مشتركة في أمر واحد وهو مفهوم الوجود، لكنها مشتركة في أمر هرضي لا داتي لمكان تباينها كما تقدم.

الدليل على التشكيك في الوجود

يوجد في المقام دعويان:

الأولى: أن الوجود حقيقة واحدة.

والثانية: أن هذه الحقيقة الواحدة مشككة ولها مراتب مختلفة.

ويدل على الأولى أن لوجود لو لم يكن حقيقة واحدة لكان حقائق متباينة، واللام باطل، فالملزوم مثله

أما بطلان اللازم، فقد تقدم في الفصل الثاني أن مفهوم الوجود واحد، وأن هذا المفهوم الواحد مشترك معوي. وهذا يلزم بناء على قول المشائين أن ينتزع المفهوم الواحد بفيد أنه واحد من مصاديق متباينة بما هي متباينة. أي ينتزع من المتباينات وليس من حيثية مشتركة. وحيث أنه لا يمكن انتزاع مفهوم واحد بما هو واحد، من حقائق متباينة بما هي متباينة، للزم أن يكون كل مفهوم صادق على كل مصداق وهو محال قطعاً فلا تكون الموحودات حقائق متباينة كما ادعى.

وأما بطلان الملزوم فسيبهِ أمثلة:

الأول، الفرق بين المفهوم والمصداق:

إن المفهوم هو الشيء الذي يحكي حقيقة مصداقه، والمصداق هو ما يمكن أن يفهم من ذلك المفهوم. فالمفهوم والمصداق شيء واحد من حيث الذات والذاتيات، ويختلفان في أن المصداق هو المفهوم ولكن بوجود ذهني، والمفهوم هو المصداق ولكن بوجود حارحي. ومعه هل يمكن لمفهوم واحد مشترك بالاشتراك المعوي أن يحكي عن حقائق متباينة والحال أن الكثرة والوحدة متقابلتان^(١).

والحاصل أنه لو لم يكن الوجود حقيقة واحدة، بل كان حقائق متباينة بتمام الذات، فليزم انتزاع مفهوم الوجود الواحد من الكثير بما هو كثير.

والثاني باطل، وهو انتزاع الواحد بما هو واحد من الكثير بما هو كثير،

(١) هناك كثرة تجتمع مع الوحدة، وهناك كثرة لا تجمع مع الوحدة بل نقابلها من القليل الأول الوحدة والكثرة في الوجود، وسيأتي توضيحها

فالمقدم مثله، وهو أن الوجود ليس حقيقة واحدة فيحصر الأمر في أن يكون الوجود حقيقة واحدة بعد فرض بطلان اشتراطيه

ويدل على الثاني أنه على فرض وجود مصداقين متباينين بتمام الذات، بحيث لا يوحد بينهما أية حيثية مشتركة فلو صح انتزاع مفهوم الوجود الواحد من المصداقين المتباينة بتمام الذات. فهذا المفهوم المتزعزع إما أن يؤخذ فيه خصوصية مصداق (أ)، فلا يطبق على (ب)، لأنه قد أخذ فيه خصوصية (أ)، وإما أن يؤخذ في هذا المفهوم خصوصية مصداق (ب)، فلا يطبق على (أ)، لأنه ما ينسب له بتمام الذات وإما أن يؤخذ فيه الخصوصيتان معاً، فلا تنطبق هاتان الخصوصيتان لا على (أ)، ولا على (ب)، لأن (أ) يوحد فيه (أ) ولا يوجد فيه (ب) وكذا العكس ولا يمكن انتزاع هذا المفهوم من الخصوصية المشتركة بينهما، لأن هذه المصداقين - حسب الفرض - لا يوحد بينهما خصوصية مشتركة.

فالنتيجة: أنه لا يمكن انتزاع مفهوم واحد من مصداقين متباينة بتمام ذاتهما، فإذا ثبت أن المفهوم واحد والمصدق يكون واحداً وحيث أنه قد ثبت أن مفهوم الوجود يكون واحداً؛ ثبت حينئذ أن الوجود حقيقة واحدة.

الفصل السادس من المرحلة الأولى

في ما يتخصّص به الوجود

تخصّص الوجود بوجوه ثلاثة : (إحداها) تخصّص حقيقته الواحدة الأصلية بنفس ذاتها القائمة بذاتها (وثانيها) تخصّصها بخصوصيات مراتبها، غير الخارجة عن المراتب. (وثالثها) تخصّص الوجود بإضافته إلى الماهيات المختلفة الذرات وعرضة لها، فيختلف باختلافها بالعرض.

وعرض الوجود للماهية وثبوتها لها ليس من قبيل العرض المقولي الذي يتوقف فيه ثبوت العارض على ثبوت المعروض قبله؛ فإن حقيقة ثبوت الوجود للماهية هي ثبوت الماهية ته؛ لأن ذلك هو مقتضى أصلته واعتباريتها، وإنما العقل لمكان أنه بالماهيات يفترض الماهية موضوعة، ويحمل الوجود عليها، وهو في الحقيقة من عكس الحمل.

وبذلك يندفع الإشكال المعروف في حمل الوجود على الماهية، من أن قاعدة الفرعية - أعني أن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له - توجب ثبوتاً للمثبت له قبل ثبوت الثابت، فثبوت الوجود للماهية يتوقف على ثبوت الماهية قبله، فإن كان ثبوتها عين ثبوتها لها لزم تقدّم الشيء على نفسه، وإن كان غيره توقف ثبوتها على ثبوت آخر لها، وهلمّ جرّاً، فيتسلسل.

وقد اضطرّ هذا الإشكال بعضهم إلى القول بأن القاعدة مخصّصة

بثبوت الوجود للماهية، وبعضهم إلى تبديل الفرعية بالإستلزام، فقال: «الحق أن ثبوت شيءٍ لشيءٍ مستلزم لثبوت المثبت له ولو بهذا الثابت، وثبوت الوجود للماهية مستلزم لثبوت الماهية بنفس هذا الوجود، فلا إشكال».

وبعضهم إلى القول بأن الوجود لا تحقق له ولا ثبوت في ذهن ولا في خارج، وللموجود معنى بسيط يعبر عنه بالفارسية به (هست) والاشتقاق صوري، فلا ثبوت له حتى يتوقف على ثبوت الماهية.

وبعضهم إلى القول بأن الوجود ليس له إلا المعنى المطلق - وهو معنى الوجود العام -، والمخصص [والحصص] وهو المعنى العام مضافاً إلى ماهية ماهية بحيث يكون التقييد داحلاً والتقييد خارجاً، وأما الفرد وهو مجموع المقيّد والتقييد والقيّد فليس له ثبوت.

وشيء من هذه الأجوبة^(١) على فسادها لا ينبغي طائلاً، والحق في الحوار ما تقدم من أن القاعدة إنما تجري في «ثبوت شيءٍ لشيءٍ» لا في «ثبوت الشيء»، وبعبارة أخرى، مجرى القاعدة هو الهلية المركبة دون الهلية البسيطة، كما في ما نحن فيه.

(١) والأبحاث السابقة تكفي مؤنة إبطال هذه الأجوبة (ط)

شرح المطالب

بعد إثبات أن الأصالة للوجود دون الماهية، وأن الوجود حقيقة واحدة مشككة، وليست متواطئة أو متباينة يقع البحث في هذا الفصل حول تمييز الوجود الأصيل المشكك بعصه عن بعض أو عدم تمييزه، وعن مشأ التمييز فيه، وهذا هو المقصود من عنوان البحث «بما يتخصص به الوجود».

يقول المصنف إن التخصص يكون على ثلاثة وجوه:

الأول: أنه إذا لوحظت حقيقة الوجود بما هي هي في مقابل العدم، فيكون بعضها واجبا وبعضها الآخر ممكنا، بحيث إن ما هو خارج عن ذاتها ليس هو إلا العدم، فلا بد أن يكون تمييزها ببعض ذاتها لا بأمر خارج عن ذاتها. فإذن، التخصص الأول لنفس الوجود هو تخصص نفس حقيقة الوجود الشاملة، وليس مراتب الحقيقة.

وما التعبير بـ «الحقيقة القائمة بذاتها» إلا لأن ما هو خارج عنها ليس هو إلا العدم فإذا امتنع أن تقوم الحقيقة بأمر خارج عنها، فالواجب حيثئذ يكون داخل هذه الحقيقة. وعليه، فهذا التمييز في الحقيقة ليس معلولا لأمر خارج عنها لأنه لا خارج عنها إلا العدم، فإذن، علة التمييز هو ذات حقيقة الوجود.

وسياتي في بحث الإلهيات بالمعنى الأحص عد إثبات وجود الله أن هذه الحقيقة ثابتة وجدانا وضرورة. ولكن هل هي واجبة بشمائها، أم ممكنة بشمائها، أم أن بعضها واجب وبعضها ممكن؟ فعلى القول بأنها ممكنة بشمائها، يلزم وجود المعلول بلا علة، وهو محال. وعلى القول بأنها واجبة بشمائها، يلزم أن تكون موجودة بشمائها في عرض واحد، مع أنه من الواضح

أن بعضها يتعاقب عليه الوجود في طو، الرمس، ومعه لا تكون واجبة وإذا بطل الاحتمالان السابقان يلزم أن يكون بعض الحقيقة واجبا وبعضها ممكنا. فيشت من خلال هذه الحقيقة الضرورية وجود الواجب. وهذا ما يعبر عنه ببرهان الصديقين.

الثاني: أنه إذا لوحظ الوجود بمرته التشكيكية، وليس بما هو هو، فإن هذه المراتب يتميز بعضها عن البعض الآخر بنفس خصوصيات مراتبها التي هي عين المراتب، فيكون التميز حيثد بنفس الوجود. بذلك يتضح أن التخصص الأول وكذا التخصص الثاني كلاهما بالوجود. ولهذا يطلق على هذين القسمين من التخصص التخصص الوجودي أو الذاتي

الثالث: حيث إن الماهيات منفذيرة بالذات، والوجود - بناء على أصالة الوجود - متحد مع الماهية، إذن، يلحقه لاختلاف والتخصص بسبب الماهيات. وهذا هو التخصص الغرضي أو الماهوي اللاحق للوجود بالعرض لا بالذات. فالوجود في نفسه لا اختلاف فيه من هذه الجهة بخلاف الماهيات، فيكون التخصص ناشئا من الماهية لا من الوجود. وعلى هذا يكون تخصص الوجود على قسمين. تخصص وجودي وتخصص ماهوي. والكثرة التي تلحق الوجود بسبب الماهيات لا ترجع إلى الوحدة، بل تقابل الوحدة. أما الكثرة في التخصص الأول فإنها ترجع إلى لوحدة لكونها ناشئة من الوجود (الواحد).

إشكال ورد

بناء على ما تقدم من أن الوجود هو الأصل، وأن الماهية اعتبارية توجد بتبع الوجود، يقع التساؤل في أنه كيف تتسبب الماهية بتخصص الوجود؟ فإذا كانت الماهية هي التي تخصص الوجود، فيلزم أن تكون الماهية هي الأصلية. وهذا ينافي مبني أصالة الوجود ويسجج مع مباني أصالة الماهية. . هذا الإشكال لم يتعرض له المصنف.

الجواب. أن هذا الإشكال يرد على القول بأن الماهية تخصص الوجود ثوتاً وواقعاً. أما على القول بأنها تخصص الوجود في مقام الذهن والحكاية عن الواقع الخارجي وليس في مقام الواقع الخارجي بصفه فلا يرد الإشكال.

فالإنسان يرتبط بالواقع لخارجي من خلال الماهية لا الوجود، والذهن له أسس بالماهية أكثر، فيتصور بحسب النظرة الابتدائية أن «الإنسانية» هي المتحققة في الخارج، لا «وحد الإنسانية» بينما نفيد أصالة الوجود أن «وحد الإنسان متحقق» وليس أن «إنسان متحقق»، ولكن سبب أنس الدهن بالماهية فإنه يجعل الماهية موضوعاً يحمل الوجود عليها، فكان الدهن يعتبر أن الماهية هي الأصلية والوحد عرض عديها، وهذا الاعتبار تقوم الماهية بتخصص الوجود دهماً

والحاصل أن الوجود هو المخصص في واقع الأمر، ولكن في مقام الدهن والحكاية والاثبات فإن الدهن يجعل الماهية محضصة للوجود، وإلى هذا المعنى يشير المصنف في كتاب النهاية بقوله: «ان للوحد تخصصاً بالماهيات المنبثقة عنه»^(١).

إشكال آخر

ويرد أيضاً إشكال آخر معاده أن الماهية في قولنا «الإنسان موجود» تكون في رتبة الموضوع، وأن الوجود في رتبة المحمول

وحيث أن قاعدة الفرعية تفيد أن ثوت شيء لشيء فرع ثوت المشت له، يتبع حيث ضرورة ثوت الماهية في الرتبة السابقة على الوجود.

وعليه، فإن الوجود الثابت للماهية في رتبة الموضوع إما هو نفس

(١) نهاية الحكمة، المجلد الأول، المصن الثالث، الأمر السادس، ص ٥٨

الوجود (المحمول) أو غيره: فإن كان نفس الوجود المحمول، فيلزم أن يكون المتقدم متأخراً وهو محال. وإن كان غير الوجود المحمول، فيقع الكلام مجدداً في أن ثبوت الوجود للماهية فرع ثبوت المثبت له، وهذا يعني أن الماهية لا بد أن يكون لها ثبوت ووجود ثان قبله حتى يحمل عليه الوجود، ثم ينتقل الكلام إلى الوجود الثاني فإنه يحتاج إلى وجود ثالث، وهكذا... فينسلسل إلى ما لا نهاية. فإذن، كيف يمكن التوفيق بين القول بأن الوجود يحمل على الماهية وبين ما تقتضيه قاعدة الفرعية؟

اختلف المحققون في دفع الإشكال. وأجاب المصنف عليه بجوابين:

الجواب الأول: هو أن الماهية هي التي تحمل على الوجود لا العكس، وبذلك تنفي الشبهة من الأساس. أم كيف تحمل الماهية على الوجود، فيتضح الأمر مما تقدم من أن الوجود هو الإهليل وأن الماهية اعتسارية، فإذا كان المتحقق في الخارج هو الوجود؛ فالحمل الحقيقي هو أن يقال: «الوجود هو إنسان»، و«الوجود هو سماء». وليس «الإنسان هو وجود»، و«السماء هي وجود». وبذلك يتضح أن القضية القائلة «الإنسان موجود» هي من قبيل عكس الحمل، إذ الماهية لا تحقق لها في الواقع الخارجي. وعلى هذا لا يرد إشكال قاعدة الفرعية، بل يصح مفادها هو أن «ثبوت الماهية للوجود فرع ثبوت الوجود». وعليه، فالماهية هي التي تحمل على الوجود، وهذا هو الجواب الحق في المسألة برأي المصنف.

الجواب الثاني: وهو ينسجم مع المنى القائل بأن الوجود هو المحمول وليس الماهية. ويتضح هذا الجواب من خلال المقدمات التالية:

المقدمة الأولى: قد تبين في المطلق أن الهلية على قسمين:

١. الهلية البسيطة. وهي التي يسأل بها عن ثبوت شيء أو عدم ثبوته.

٢. الهلية المركبة: وهي التي يسأل بها عن ثبوت شيء لشيء.

والمطلوب في الهلية البسيطة هو السؤال عن وجود الشيء وعن عدم وجوده. والمطلوب في الهلية المركبة هو السؤال عن ثبوت شيء لشيء.

المقدمة الثانية: وهي أن مورد حريان قاعدة الفرعية هو الهلية المركبة التي يسأل بها عن ثبوت شيء لشيء وليس الهلية البسيطة التي يسأل بها عن ثبوت الشيء.

المقدمة الثالثة. هل أن حمل الوجود على الماهية هو مصداق للهلية البسيطة أم للهلية المركبة؟

ففي السؤال التالي «هل الإنسان موجود؟» هل يسأل هنا عن ثبوت الشيء، أم عن ثبوت شيء لشيء؟

الجواب. أن السؤال المذكور عن الماهية، هو سؤال عن وجودها وعدم وجودها فيقال في الجواب «الإنسان موجود». وبالتأمل في الجواب نجد أنه يثبت شيء، وبمعنى أنه موجود ومنحقق. ولا تعرض في الإجابة لثبوت أعراض لهذا الشيء أو عدم ثبوتها. وبهذا يتبين أن حمل الوجود على الماهية هو هلية بسيطة.

وعليه، فإذا اتضح في المقدمة الأولى وجود فرق بين الهلية البسيطة والمركبة. واتضح في المقدمة الثانية أن قاعدة الفرعية تجري في الهيئات المركبة لا البسيطة. واتضح في المقدمة الثالثة أن حمل الوجود على الماهية - على فرض التسليم بأن الوجود يحتمل على الماهية - هو هلية بسيطة. يكشف بذلك أن الإشكال لا يرد أصلاً، لحروح محل البحث عن موضوع قاعدة الفرعية تخصصاً. إذ محل البحث هو حمل الوجود على الماهية، وحمل الوجود على الماهية هلية بسيطة، وقاعدة الفرعية لا تجري في الهلية البسيطة. وهذا الجواب استعاده المصنف من كلام صدر المتألهين.

أجوبة أخرى في المقام

١/ أجاب الفخر الرازي^(١) بما طهره أن قاعدة الفرعية مخصصة، وذلك في مورد حمل الوجود على الماهية

ويرد على كلام الرازي أن الذي يقبل التخصيص والتقييد هو الأحكام الشرعية والاعتسارية. وأما الأحكام العقلية فإنها لا تقبل التخصيص، وإلا لو خصصت الأحكام العقلية يلزم من ذلك بطلانها. لأن مفاد الحكم العقلي هو التلارم بين تحقق الموضوع وتحقيق المحمول على نحو الدوام، فكلما تحقق اجتماع التقبضين تحقق معه الحكم بالاستحالة ومن الواضح أنه لا يمكن الاستثناء في مثل هذا الحكم العقلي

أما في الأوامر المولوية، فلا محذور في وقوع الاستثناء فيها، لأنها أحكام اعتسارية قابلة لجعل الشارع سعة وضيقاً. وعلى هذا فإن قاعدة الفرعية هي قاعدة عقلية لا يمكن تخصيصها. وكما يقول الحكيم السرواري

وربما بذل ساسلرام أو خصصت عقلية الأحكام^(٢)

٢/ وذهب بعضهم^(٣) إلى القول بأن معنى الفرعية هو الاستلزام، وأن

(١) الفخر الرازي (٥٤٤-٦٠٦ هـ / ١١٥٠-١٢١٠ م) محمد بن عمر أبو عبد الله، فخر الدين الرازي الإمام المعسر أوجد رماته في المعقول والمنقول وعموم الأرائل وهو فرشي النسب أصله من طبرستان، ومولده في الري وإليها سببه، ويقال له (أبي حطاب الري) دخل إلى حواريه وما وراء النهر وخراسان، وتوفي في هراة. أقبل الناس على كتبه في حياته يتلوسونها وكان يحسن الفارسية من تصانيفه (معانيه الفهية) و(لوامع البيئات) و(معالم أصول الدين) و(محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين) و(أسرار التنزيل) و(المباحث المشرفية) و(شرح قسم الإلهيات من الإشارات لابن سينا) و(إيات الإشارات) وغير ذلك وله شعر بالعربية والفارسية، وكان واعظاً بارعاً باللعثي وكان من شأنه أنه يركب وحوله السيوف المحدثية، وله المصنفات الكثيرة والمرتبة العالية عند السلاطين الحواريين المشاهير. (نقلاً عن الأعلام لخير الدين الزركلي، ج ٦، ص ٣١٣)

(٢) شرح المنظومة، م. ص. ح ٢، ص ٢٩٠

(٣) وهو المحقق الدواني (٨٩٠ هـ)

قاعدة الفرعية لا تعني وجود شيئين على نحو يكون أحدهما أصل والآخر فرع، بل تعني أن «ثبوت شيء لشيء مستلزم لثبوت المثبت له».

والفرق بين الفرعية والإستلزام، أن الفرعية تستدعي تقدم وجود الموضوع على وجود المحمول، بينما الاستلزام لا يستدعي ذلك. فالاستلزام ينسجم حتى مع ثبوت الماهية بنفس الوجود المحمول. وبتعمير آخر فإن ثبوت شيء لشيء يستلزم ثبوت الموضوع، ولكن لا على أساس ثبوت الموضوع في مرحلة سابقة على ثبوت المحمول، بل يكفي في الاستلزام أن يكون الموضوع ثابتاً بنفس هذا الوجود الذي حمل عليه.

والجواب على القول بالاستلزام، أولاً: لا إشكال على قاعدة الاستلزام، بل الإشكال إنما هو على قاعدة الفرعية. وثانياً: أن هذا إقرار بالإشكال فإن الإشكال ناشئ ساء على الفرعية، وتفسير الفرعية بالاستلزام يعتمر إقرار بالإشكال.

٣، ٤ / تقدم أن الجواب الحق هو القول بأن ثبوت الوجود للماهية خارج تخصصاً عن قاعدة الفرعية، فليس هاهنا ثبوت شيء لشيء، وإنما ثبوت شيء فقط، وهو الوجود. هذا بناء على أصالة الوجود. ويمكن للقاتل بأصالة الماهية أن ينهي جريان قاعدة الفرعية ههنا أيضاً بأن يعكس الأمر، فيقوم بحذف «شيء» الذي يمثل جانب الوجود، ويستبقى «الشيء» الذي يمثل جانب الماهية، فيخرج بذلك عن قاعدة الفرعية، ولكن سمي المحمول الذي هو الوجود.

وهذا المعنى - نفي الوجود وبقاء الماهية فقط - هو الجهة التي يشترك فيها كل من الجوابين الأخيرين اللذين ذكرهما المصنف في المتن، وبذلك يخرج هذان الجوابان عن قاعدة الفرعية من باب السالبة باتناء المحمول.

وأما المرق بين الحوايين فهو أن بعض المتمسكين بأصالة الماهية يذهبون في نفي الوجود مذهباً بعيداً، فيحكمون بأن الوجود لا مفهوم له في الذهب، فضلاً عن أن يكون له مصداق في الخارج^(١) سيما يقر البعض الآخر بمفهوم للوجود في الذهب، ولكن ينكرون تحقق مصداقه في الخارج ويرون أنه مجرد مفهوم اعتباري.

فالقائل بأنه لا مفهوم للوجود أصلاً لا خارجاً ولا ذهباً، يرى أن عبارة «موجود» في قولنا «الإنسان موجود» ليست اسماً مشتقاً على وزن اسم المفعول، فلا تدل على ثبوت المدأ حتى يلزم لقول بأن الوجود له مفهوم في الذهب، بل إن «موجود» هو اسم حامد غير مشتق، ومعناه بالمفارقة هت أي تحقق، فإن هت غير هستي، وهستي معناه الوجود وأما هت فهو التحقق. وعليه فلا يكون بمعنى أنه شيء ثبت له الوجود، لما عرفت من أن ظاهره مشتق ولكن واقعه حامد. فيكون المراد من قضية «الإنسان موجود» أن الماهية متحققة في الخارج، لا أن الإنسان لموجود إذ الوجود - على هذا الجواب الأول - لا تحقق له لا في الخارج ولا في الذهب.

والجواب الأخير هو نفس الجواب السابق، ولكن مع فارق، وهو أنه يقر بوجود مفهوم للوجود، ولكنه لا يعترف بوجود مصداقه.

تنبيهات

١. تطلق كل من الهلية البسيطة والمركبة على الحمل المبدوءة بـ «هل». فهذه الجمل إما فيها سؤال عن «هل هو»، وإما سؤال عن «ثبوت شيء لشيء». وحمل الوجود على الماهية ليس فيه «هل»، فلماذا يعبر عنها بهل البسيطة والمركبة كما عبر المصنف عن مثل «الإنسان موجود» بالهلية البسيطة.

(١) وهو المير صدر فشكي من القائلين بأصالة الماهية أنه ليس للوجود أي ثبوت

والجواب: حيث أن هذه الحمل تقع في جواب «هل» سميت بهلية بسيطة أو بهلية مركبة والصحيح أن يقال كان التامة وكان الناقصة. ومعاد هل البسيطة مفاد كان التامة، وهي ثبوت الشيء، ومفاد هل المركبة مفاد كان الناقصة، وهي ثبوت شيء لشيء.

٢. «هل البسيطة» تعيد ثبوت الشيء. وأما المركبة فهي مركبة من وجودين. وجود الموضوع ووجود المحمول الذي يراد إثباته للموضوع، ولهذا سميت بالمركبة.

٣. الفارق بين الهلية البسيطة والهلوية المركبة هو. إن كان المحمول في القضية هو الوجود المطلق فالهلوية بسيطة، وإن كان المحمول هو الوجود المفيد فالهلوية مركبة.

الفصل السابع من المرحلة الأولى

في أحكام الوجود السلبية

(منها) أن الوجود لا غير له؛ وذلك لأن انحصار الأصالة في حقيقته يستلزم بطلان كل ما يفرض غيراً له أجنبياً عنه، بطلاناً ذاتياً.

(ومنها) أنه لا ثاني له؛ لأن أصالة حقيقته الواحدة، وبطلان كل ما يفرض غيراً له، ينفي عنه كل حليط داخل فيه أو مضم إليه، فهو صرّف في نفسه، وصرّف الشيء لا يثنى ولا يتكرر، فكل ما فرض له ثانياً عاد أولاً، وإلا امتار عنه بشيء غيره داخل فيه أو خارج عنه، والمفروض امتاؤه، هذا خلف

(ومنها) أنه ليس جوهرًا ولا عرضًا، أما أنه ليس جوهرًا فلأن الجوهر ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت لا في الموضوع، والوجود ليس من منخ الماهية.

وأما أنه ليس بعرض فلأن العرض منقوض الوجود بالموضوع والوجود منقوض بنفس ذاته وكل شيء منقوض به

(ومنها) أنه ليس جزءاً لشيء؛ لأن الجزء الآخر المفروض غيره والوجود لا غير له.

وما قيل: أن كل ممكن زوج تركيب من ماهية ووجود، فاعتبار

عقليّ ناظرٌ إلى الملازمة بين الوجود الإمكانى والماهية، لا أنه تركيبٌ من جزئين أصليّين.

(ومنها) أنه لا جزء له؛ لأن الجزء إما جزء عقليّ كالجنس والفصل، وإما جزء خارجي كالمادة والصورة، وإما جزء مقداري كأجزاء الخط والسطح والجسم التعليمي، وليس للوجود شيء من هذه الأجزاء.

(أما الجزء العقليّ) فلأنه لو كان للوجود جنس وفصل، فجنسه إما الوجود، فيكون فصله المقسّم مقوماً؛ لأن الفصل بالنسبة إلى الجنس يفيد تحصيل ذاته لا أصل ذاته، وتحصل الوجود هو ذاته، هذا خلف، وإما غير الوجود، ولا غير للوجود.

وأما الجزء الخارجى، وهو المادة والصورة، فلأن المادة والصورة هما الجنس والفصل مأخوذين بشرط لا، فانقضاء الجنس والفصل يوجب انتفائهما.

مقتضى شرط لا

وأما الجزء المقدارى فلأن المقدار من عوارض الجسم، والجسم مركّب من المادة والصورة، وإذا لا مادة ولا صورة للوجود فلا جسم له، وإذا لا جسم له فلا مقدار له.

ومما تقدم يظهر أنه ليس نوعاً، لأن تحصيل النوع بالتشخيص الفردي، والوجود متحصل بنفس ذاته.

شرح المطالب

كان الحديث في المصول السابقة عن الأحكام الإيجابية التي تحمل على مفهوم الوجود أو على مصداقه وفي هذا المصل يقع الحديث عن الأحكام التي تسلب عن الوجود ومعنى «أحكام الوجود السلبية» هو الأحكام التي لا يتصف بها الوجود. والوجود هنا هو تلك الحقيقة الواحدة المشككة طولاً وعرضاً والذي يقابله العدم، فلا يحصر الكلام بخصوص مرتبة من مراتب الوجود

الأحكام السلبية للوجود

الأحكام التي يجب أن تسلب عن الوجود هي

الوجود لا غير له

الحكم الأول أن الوجود لا غير له وتوضيحه هو أن الوجود لا غير له خارج عن حقيقته، لأن الخارج عن حقيقة الوجود هو العدم. وما دام لا يوجد خارج هذه الحقيقة إلا العدم فلا غير للوجود وبالطبع فإن ذلك الغير ليس من حقيقة الوجود وإلا لكان دخلاً في مراتب الوجود طولاً أو عرضاً، فإذا ما هو غير لا ينسجم مع هذه الحقيقة، بل هو خارج عن هذه الحقيقة، ولا أصالة له، فلا وجود له.

الوجود لا ثاني له

الحكم الثاني أن الوجود لا ثاني له والمراد من الثاني هو أن حقيقة الإنسان مثلاً هي حقيقة واحدة وثمة وجودات لهذه الحقيقة فوجود زيد

وجود أول لهذه الحقيقة، ووجود عمر وجود ثان لها، وهكذا. فهذه الوجودات المتعددة هل تختلف ذاتا في حقيقة الإنسانية أو أنها تتمق في حقيقة الإنسانية جميعا؟ وهل أن فرض هذه الوجودات المتعددة يقتضي الاتفاق في الحقيقة والمغايرة في غير الحقيقة، أو يقتضي المغايرة في نفس الحقيقة؟ فإذا اقتضى المغايرة في نفس الحقيقة فمعنى ذلك أنه لا ثاني لهذه الحقيقة، بل يكون غير لهذه الحقيقة.

ويتضح الفرق بين «الغير» لهذه الحقيقة و«الثاني» لهذه الحقيقة في أن «الغير» لهذه الحقيقة هو حقيقة غير هذه الحقيقة أما «الثاني» لهذه الحقيقة فهو أن هذه الوجودات المتعددة مشتركة في الحقيقة مع وجود ما به التمايز فالمقصود بـ «الغير» هو الحكم ببطلان غير حقيقة؛ لأن الوجود لا غير له، فلا توجد حقيقة أخرى غير حقيقة الوجود، إذ الحقيقة الأخرى ليست إلا العدم. أما المقصود بـ «الثاني» فهو أن الوجود بحقيقته هل يمكن أن يعرض له ثان من نفس الحقيقة أم لا؟ فينتضح أن المركز في البحث هنا سلب الثاني عن حقيقة الوجود، وليس سلب لغير عهد. وعليه: هل يمكن تصور الثاني لهذه الحقيقة أم لا؟

والجواب: أن الوجود الثاني والثالث والرابع إنما يتصور فيما إذا كان الاشتراك في الحقيقة، وكان ما به الامتياز خارج هذه الحقيقة؛ وإلا فلو كان الامتياز في الحقيقة أيضا، فلا يكون ثوبا لتلك الحقيقة فجهة الامتياز - التي بها يكون للحقيقة ثان - ليست هي نفس الحقيقة، بل هي الشخصيات المردية الخارجة عن الحقيقة كالطول ولعرض والرماد. وبدونها لا يمكن أن يكون للحقيقة ثان.

وبالنسبة للوجود، فإذا فرض ثان لحقيقة الوجود، فلا بد أن يكون ما به الاشتراك بينهما هو حقيقة الوجود، وما به التمايز هو غير حقيقة الوجود. وقد

ثبت في الحكم الأول أنه لا غير للوجود. فإذاً، لا يوجد ما به الامتياز للثاني أو الثالث. فالحقيقة واحدة ولا يمكن أن يفرض لها ثان.

وهذا هو معنى قول العلاسفة أن صرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرر. أي أن الحقيقة إذا نظر إليها بما هي هي ومن غير أن يخالطها شيء فلا يمكن أن تتثنى؛ فالإنسانية إذا نظر إليها من غير أن يخالطها شيء فلا يمكن أن تتثنى، وإنما تتثنى إذا خالطها شيء آخر خارج عن حقيقة الإنسان، سواء كان هذا الآخر جزءاً أو عرضاً خارجاً. وعدم تكرار الصرف أمر تكويني لا اعتباري. وعلى هذا الأساس يتضح الفرق بين القول بأن الوجود لا غير له (حتى ولو من غير حقيقته)، وبين القول بأنه لا ثاني له من حقيقته.

الوجود ليس جوهرًا ولا عرضاً

الحكم الثالث أن الوجود ليس جوهراً ولا عرضاً وتوصيحه أن الوجود ينقسم - كما سيأتي^(١) - إلى الواجب والممكن، والواجب هو الذي لا ماهية له. والممكن هو الذي له ماهية. وسعير آخر الواجب هو الموحود الذي لا حد له، أي اللامتناهي. والممكن هو الذي له حد، أي المتناهي.

وينقسم الممكن إلى موجود جوهري وموجود عرضي. فالمقسم للجوهرية والعرضية هو الوجود الذي له ماهية، أي الوجود الإمكانى. ولهذا يعرف الجوهر بأنه ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع، والعرض هو ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع، من قبيل الألوان والأشكال. والجوهرية والعرضية تسليان عن الوجود من باب السالبة بانتفاء الموضوع، فإن مقسم الجوهرية والعرضية هو العاهية. وحيث إن الماهية كمفهوم تقع في مقابل الوجود، فلا تكون أقسام الماهية ثابتة للوجود.

(١) في المرحلة الرابعة.

ويسبني الإلتمعات إلى أن ما يسلب عنه الجوهر والعرض هو حقيقة الوجود وليس مراتبه؛ فإن بعض مراتب الوجود جوهر وبعضها عرض، وهناك برهان آخر لإبطال كون الوجود عرض، وهو أن الموحود العرضي هو الذي إذا وجد في الخارج وجد في موضوع، وليس لحقيقة الوجود موضوع حتى يستند إليه، إذ ليس وراء الوجود إلا العدم. فلا يكون الوجود حينئذ جوهرًا ولا عرضاً.

الوجود ليس جزءاً لشيء

الحكم الرابع أن الوجود ليس جزءاً لشيء. وتوضيحه أن الوجود ليس جزءاً من مركب، بحيث يتركب الكل منه ومن غيره؛ لأن الشيء إنما يكون جزءاً للكل في حال انصم إليه جزء آخر غيره. وحيث أنه لا عبر للوجود، فلا يكون الوجود جزءاً في مركب.



وقد أورد المصنف على هذا الحكم إشكالا، وهو أن الوجود الإمكانى مركب من جزئين هما الماهية والوجود، ومن هنا قالوا بأن كل وجود إمكانى فهو روح تركيبى. وعليه فيمكن أن يكون الوجود جزءاً في مركب.

والجواب: أن هذا التعبير فيه تسامح، إذ الوجود الإمكانى لا يتركب من جزئين أصليين في الواقع بحيث يكون أحدهما الوجود والآخر هو الماهية؛ ولا يلزم القول بأصالة الماهية أيضاً. وحيث إنه قد تقدم بطلان أن يكون كل منهما أصيلاً. فهذا التعبير لا يفيد أنهما جزءان أصيلان، بل إن أحدهما هو الأصل محسوب، وهو الوجود، عذبة الأمر أن هذا الوجود الأصل ضعيف، وممكن، ومحدود. لذلك يتنزع منه الماهية التي هي حده.

الوجود لا جزء له

الحكم الخامس أن الوجود لا جزء له. وتوضيحه بتوقف على بيان أقسام

الجرئي، فقد ذكرت للجرئية عدة أسماء. إذ تارة تكون الجزئية جزئية بلحاظ العقل، وأخرى بلحاظ الخارج والجرئي بلحاظ الخارج له اسم، وهو بلحاظ العقل له أسماء متعددة

التركيب من الجنس والفصل

التركيب تارة يكون من الجنس والفصل، وأخرى يكون التركيب من المادة والصورة، وثالثة يكون تركيب من الأجزاء المقدارية أما الجنس والفصل فمثلهما 'حيوان والناطق اللذان تركب منهما ماهية الإنسان في الدهر، والجنس هو الجزء المشترك، والفصل هو الجزء المختص بالنوع.

التركيب من المادة والصورة

وكذا التركيب من المادة والصورة، إذ الجسم حسب النظرية المشائية - مركب من حركتين: أحدهما يمثل جانب الفعلية في الشيء، والآخر يمثل جانب العقلية فالمراد من الصورة فعلية الشيء الذي يكون مشأ للأثر وعليه فإن كل موحود مادي جسماني له مادة، وهي قابلة أن يكون شيئاً آخر وله صورة وهي مشأ الآثار بفعل الفعلية والقابلية لا يكونان شيئاً واحداً، إذ أن قطعة الخشب - قبل أن تحترق وتصبح رماداً - فيها قابلية أن تكون رماداً. وبعد صيرورتها رماداً لا يبقى وجود لقطعة الخشب، بل تنعدم فعليتها وتوجد فعلية أخرى.

والحاصل، فإن لمادة في نفسها لا فعلية لها بل هي لا بشرط وإذا وجدت فلا بد أن توجد ضمن إحدى الفعليات الخارجية وكما أن الحيوان لا يوجد في الواقع الخارجي بشكل مستقل عن الجمل والعنصر الح، فالمادة كذلك لا توجد في الخارج مستقلة، بل توجد في ضمن إحدى الصور وعليه، فالقسم الثاني من التركيب هو التركيب بين المادة والصورة

التركيب المقداري

يبحث في المقولات في عوارض الجسم، كالشكل الخارجي من التعليمي^(١). وعلى سبيل المثال الشمع المكعب الشكل توجد فيه قابلية أن يكون إسطوانتي الشكل أو مخروطي. فبظهر من ذلك أن هذه الأشكال غير حقيقة الجسم. وإلا لما أمكن للجسم أن يتشكل شكل آخر. فلو كان الشكل المكعب داخلا في حقيقة الجسم، فيلزم من ذلك زوال الجسمية بزوال الشكل المكعب، تماما كما يلزم من زوال النطقية زوال الإنسانية. إلا أنه وبشهادة الوجدان يتضح أن الأشكال تتعابر وتتعاقب على الجسم الواحد، ومع ذلك تبقى الجسمية محفوظة ويعبر عن هذا الجسم بالجسم الطبيعي، وعن الشكل المحصور بالجسم التعليمي. والجسم التعليمي عرض يعرض الجسم الطبيعي، والجسم الطبيعي عبر قابل للرؤية بالحس نعم يمكن للعقل أن يشت وجوده، فيحكم بوجود شيء وراء هذه الأشياء وأن هذه الأشياء قائمة بذلك الشيء الذي يسمى بالجوهر.

والحاصل أنه يوجد هنا عرض وهو الجسم التعليمي، ولهذا العرض سطوح، كالمكعب فإنه محاط بستة سطوح، والسطح يعرض الجسم التعليمي. وكل سطح يحده خط. والخط ما له بعد واحد، والسطح ما له بعدان، والجسم التعليمي ما له أبعاد ثلاثة (طول، عرض، عمق). وهذه الأقسام الثلاثة تسمى مقدارا باعتبار أنها قابلة للإنقسام، فيمكن أن ينقسم الخط إلى قسمين، وكل قسم منهما ينقسم إلى قسمين آخرين، وهكذا إلى ما لا نهاية. وعليه، فالوجودات المقدارية كالسطح، والجسم التعليمي، قابلة للإنقسام إلى أجزاء. فيكون هناك وجود مركب مقداري قابل للقسمة إلى الأجزاء المقدارية.

(١) التعليميات قسم من الحكمة النظرية بحسب نصيب القدماء، وهي الرياضيات في مقابل الطبيعية والإلهيات

والنتيجة: أن الجزئية إما على نحو الجنس والفصل، وإما على نحو المادة والصورة، وإما على نحو الجزء المقداري. وحيث إنَّ المراد في هذا البحث إثبات أن الوجود لا جزء له، لا معنى الجنس والفصل، ولا بمعنى المادة والصورة، ولا معنى الجزء المقداري لهذا يكون البحث في ثلاثة مقامات.

في نفي أن يكون للوجود جزء جنسي وجزء فصلي

والمقصود بالوجود هنا هو الحقيقة الواحدة المشككة. أما أنه لا يوجد للوجود جنس، فيتضح ذلك من خلال بيان مقدمات ذكرت في علم المنطق، وهذه المقدمات هي:

المقدمة الأولى: حول النسبة بين الفصل والنوع كالناطق والإنسان، فقد تقرّر في المنطق أن الفصل مقوم للنوع، أي أنه مأخوذ في ماهية النوع. فإن مفهوم الإنسان الماهوي مركب من جزئين، أحدهما الجنس (الحيوان) والآخر الفصل (الناطق). فنسبة الفصل إلى الإنسان هي نسبة المقوم؛ لأن الفصل داخل في ماهية الإنسان، وأحد الحريين الرئيسين في تكوين ماهية الإنسان. وهذا معنى كونه مقوماً.

المقدمة الثانية: حول النسبة بين الجنس والفصل، فإن الفصل ليس جزءاً مأخوذاً في ماهية الجنس، ولا الجنس جزء مأخوذ في ماهية الفصل. بل إن نسبة أحدهما إلى الآخر نسبة العرض العام والعرض الخاص. فإذا لم يكن الجنس مأخوذاً في ماهية الفصل، ولم يكن الفصل مأخوذاً في ماهية الجنس، فلا بد أن تكون النسبة بينهما هي نسبة لعرض، غاية الأمر أن الفصل بالنسبة إلى الجنس عرض خاص، وذلك من قبيل الصاغت بالنسبة إلى الإنسان. والجنس بالنسبة إلى الفصل عرض عام، وذلك من قبيل الماشي بالنسبة إلى الإنسان.

المقدمة الثالثة - إذا ثبت أن الفصل عرض خاص بالنسبة إلى الجنس، وأن الجنس عرض عام بالنسبة إلى الفصل، ثبت أن الفصل يخص الجنس. والتخصيص هو التقسيم، فالفصل مقسم لماهية الحيوان وليس مقوما لها.

وتعبر آخر فإن الفصل وإن لم يكن داخلا في آخر ماية الحيوان، إلا أن وجود الحيوان في الخارج يكون دائما بواسطة الفصل. فالحيوان بما هو حيوان لا وجود له في الخارج، وإنما يوجد من خلال الساطق أو الصاهل أو الساطق الح. فالفصل لا يحصل حقيقة ماهية الجنس، وإنما يحصل وجود ماهية الجنس. أي يعيد الوجود، ويكون محصلا لوجود الحيوان الخارجي.

وهي محل الكلام فلو فرض أن نلوجود حس وفصل، فهذا الجنس إما أن يكون هو الوجود وإما أن يكون غير الوجود. وما أن غير الوجود لا تحقق له فيكون الجنس هو الوجود.

وهذا الفصل إما أن يكون هو الوجود وإما أن يكون غير الوجود وغير الوجود متف كما انضح في الحكم الأول، فيكون الفصل هو الوجود.

و يطرح هنا السؤال التالي. هذا الفصل هل يكون مقسما للجنس أم يكون محصلا لوجود الجنس؟ وبعبارة ثانية هذا الفصل هل يحصل وجود الجنس أم يحصل ذات الجنس؟

والجواب. المفروض أن الجنس هو الوجود، وليس هو ماهية ووجود ليكون الفصل محصلا لوجوده وليس ماهيته. فإذا كان الجنس هو الوجود، فدور الفصل هو أنه يحصل ذات الجنس، مع أن المفروض أن الفصل يحصل الوجود لا الذات.

وبعبارة أخرى فإن الجنس لا يكون مركبا من وجود وماهية، لأنه هو الوجود ليس إلا. والفصل لا يحصل وجود ذاته، إذ لا معنى لأن يحصل الفصل الوجود مع كون الجنس هو ذاته الوجود، فيكون محصلا لأصل ذاته.

ولكن المقدمة الثالثة تفترض أن وطبيعة الفصل هي أنه يحصل وجود الدات .
فلو كان للوجود جنس ، وكان الجنس هو الوجود ، وكان الفصل أيضا هو
الوجود ، يلزم أن ينقلب الفصل المقسم إلى مقوم ، وحيث إن ذلك محال
فيستحيل أن يكون للوجود جنس (أي جزء)

وإذا ثبت أن الوجود لا جنس له ، فيثبت أنه لا فصل له . لأن الفصل
يوجد عندما يوجد الجنس ، ولا معنى لفصلية إذا لم يوجد الجنس . ومن هنا
اكتفى الفلاسفة في عباراتهم بالقول أن الوجود لا جنس له . وحيث إنه من
الواضح أن ما لا جنس له فلا فصل له ، لذلك لم يتعرض المصنف لسلب
الفصل عن الوجود تعويلا على ذلك التوضيح .

في إثبات أن الوجود لا مادة له ولا صورة
وهما مقدمات .

المقدمة الأولى : أن كل جسم طبيعي مركب من مادة وصورة ، والصورة
هي المنشأ لترتب الآثار . والبار جسم من الأجسام المادية ولها آثارها من
الإحراق والإضاءة . . وهذه الآثار ناشئة من الصورة في البار

وأما المادة فهي في الجسم قابلة أن يكون شيئا آخر . فالخشب فيه قابلية
أن يكون رمادا ، والتراب فيه قابلية أن يكون شجرة التماح ، وهذه القابلية
تسمى في الاصطلاح بالمادة . والصورة هي ما به فعلية الأشياء ، والمادة هي ما
به قانلية الأشياء لأن تكون شيئا آخر . والقابلية الموجودة في عالم الطبيعة
تسمى بالمادة الأولى ، وبالهولي الأوس ، وبهولي عالم العناصر . وهي تختص
بالموجودات الجسمانية المادية ، وأما الموجودات المجردة فلا يوجد فيها مادة
وصورة .

وهناك اصطلاح آخر للمادة هو المادة الثانية . فالمادة الأولى هي القابلية

التي ليس لها أية فعلية إلا فعلية أنها تنقل الأشياء. ولا توحد خارجا إلا بواسطة الصورة الجسمية التي هي منشأ الآثار، فإذا انصمت الصورة الجسمية إلى المادة الأولى فنتهيأ بذلك لأن نفس الصورة المعدنية. فالمعدن هو عنصر فيه مادة أولى وحسم قابل للإمتداد في الأبعاد الثلاثة، وهو عنصر خاص فيه صورة ومادة، ومادته مركبة من المادة الأولى والصورة الجسمية.

والمعدن له صورة كالصورة الحجرية وله مادة مركبة من المادة الأولى، والصورة الجسمية، وصورة العنصر المتكون منها هذا المعدن فالصورة المعدنية مركبة من المادة الأولى مع نواحيها. وهي بهذا الاعتبار تسمى بالمادة الثانية. وهكذا الإنسان، فالباطن صورة الإنسان، ومادته هي الجوهر، الجسم، النامي، الحساس، المتحرك بالإرادة وهي تسمى المادة الثابتة.

فالمادة الأولى لا فعلية لها إلا قابلية الأشياء والمادة الثابتة وهي التي يمكن أن يكون لها فعلية الصورة الجسمية وفعلية الصورة العنصرية والمعدنية والساتية. ومراد المصنف من المادة الأعم من المادة الأولى والثابتة.

المقدمة الثانية: أن الدهن ينتزع من المادة والصورة السابقتين مفهومين هما مادة وصورة عقليتان، تمييزا لهما عن المادة والصورة الخارجيتين، والعقل يلحظ هذين المفهومين ملحوظين فإذا لاحظتهما ننحو لا يحمل أحدهما على الآخر، ولا يحمل كل جزم منهما على الكل، ولا يحمل الكل على كل واحد من الجزئين، فهما في الإصطلاح الفلسفي «مادة وصورة بشرط لا». وإذا لاحظتهما ننحو يمكن لأحدهما أن يحمل على الآخر فهما «جنس وفصل بشرط لا». ولهذا فالجنس والفصل هما المادة والصورة ولكن لا بشرط. والمادة والصورة هما الجنس والفصل ولكن بشرط لا.

وعليه، فإذا كان للوجود مادة وصورة خارجية فيكون له مادة وصورة عقلية، وإذا كان له مادة وصورة عقلية فيكون له جنس وفصل. وقد ثبت في

الحكم السابق أن الوجود لا جنس له ولا فصل، فإذا لا مادة له ولا صورة عقلية، وإذا لم يكن له مادة وصورة عقلية فلا يكون له مادة وصورة خارجية، فثبت المطلوب.

في إثبات أن الوجود لا جزء مقداري له

ويتضح أمره مما تقدم؛ فإن لأجزاء المقدارية للحط، أو السطح، أو الجسم التعليمي تعرض الجسم، والجسم مركب من المادة والصورة، فإذا لم يكن الوجود مركباً من المادة والصورة، فلا يكون له جسم حينئذ، وإذا لم يكن له جسم فليس له حينئذ جزء مقداري. لأن الجزء المقداري يعرض الجسم وحيث إن الوجود لا جسم له فإذا لا جزء مقداري له

في إثبات أن الوجود ليس بنوع

أما أن الوجود ليس بنوع؛ فلأن النوع مركب من جنس وفصل، وإذا انتفت الجسمية والفصلية عن الوجود فحينئذ تنتفي النوعية. وللمصنف برهان آخر، وهو أن النوع يتحصل بالأفراد كما يتحقق الإنسان بواسطة أفراد لا بداته، وقد تقدم أن الوجود موجود بنفس ذاته لا بغيره، فلو كان الوجود نوعاً للزم أن يوجد بغيره وهذا حلف.

الفصل الثامن من المرحلة الأولى

في معنى نفس الأمر

قد ظهر مما تقدم أن لحقيقة الوجود ثبوتاً وتحققاً بنفسه، بل الوجود عين الثبوت والتحقق، وأن لماهيات - وهي التي يقال في جواب ما هو، وتوجد تارة بوجود خارجي فتظهر آثارها، وتارة بوجود ذهني فلا تترتب عليها الآثار - ثبوتاً وتحققاً بالوجود، لا بنفس ذاتها، وإن كانا متحدين في الخارج وأن المفاهيم الاعتبارية العقلية (وهي التي لم تنتزع من الخارج، وإنما اعتبرها العقل بنوع من التعامل لضرورة تضطره إلى ذلك، كمفاهيم الوجود والوحدة والعلية ونحو ذلك) أيضاً لها نحو ثبوت بثبوت مصاديقها المحكية بها، وإن لم تكن هذه المفاهيم مأخوذة في مصاديقها أخذ الماهية في أفرادها وفي حدود مصاديقها.

وهذا الثبوت العام، الشامل لثبوت الوجود والماهية والمفاهيم الاعتبارية العقلية، هو المسمى بنفس الأمر التي يعتبر صدق القضايا بمطابقتها، فيقال: إن كذا كذا في نفس الأمر

توضيح ذلك: أن من القضايا ما موضوعها خارجي بحكم خارجي، كقولنا: «الواجب تعالى موجود»، وقولنا: «خرج من في البلد»، وقولنا: «الإنسان ضاحك بالقوة»، وصدق الحكم فيها بمطابقته للوجود المعيني ومنها ما موضوعها ذهني بحكم ذهني، أو خارجي مأخوذ بحكم ذهني، كقولنا: «الكلبي إما ذاتي أو عرصي»، و«الإنسان

نوع، وصيغ الحكم فيها بمطابقته للذهن، لكون موطن ثبوتها هو
الذهن. وكلا القسمين صادقان بمطابقتها لنفس الأمر، فالثبوت النفس
الأمري أعم مطلقاً من كل من الثبوت الذهني والمخارجي. وقيل: إن
نفس الأمر عقل مجرد فيه صور المعقولات عامة، والتصديقات الصادقة
في القضايا الذهنية والمخارجية تُطابق ما عنده من الصور المقولة. وفيه:
أنا نقل الكلام إلى ما عنده من الصور العلمية، فهي تصديقات تحتاج في
صدقها إلى ثبوت لمضامينها خارج عنها تُطابقه

()

شرح المطالب

أنحاء الثبوت

من المعلوم أن القصية تنصف بالصدق والكذب، والمناط في تشخيص القصية الصادقة من القصية الكاذبة هو مطابقة القصية وعدم مطابقتها لنفس الأمر، ويعتبر عن نفس الأمر الذي قد تطابقه القصية وقد لا تطابقه بالثبوت العام وتوضيح ذلك بين المصنف في المقدمة أنحاء ثلاثة للثبوت، وهي

١. ثبوت الوجود: ومعنى ثبوت الوجود هو أن الوجود متحقق ثابت بنفس ذاته. وقد تبين فيما سبق^(١) عند الإشكال على مقالة شيخ الإشراق بأن «الوجود له وجود»، أن الوجود موحود بنفس ذاته، بل الوجود هو عين التحقق والثبوت

٢. ثبوت الماهية: المراد بالماهية هنا الماهية بالمعنى الأحص، وهي ما يقال في جواب ما هو. وماهية الإنسان موجودة بنوع الوجود لا بنفس ذاتها. والماهية قد توحد في الخارج بوجود خارجي، وقد توجد في الذهن بوجود ذهني. وسينتضح في بحث الوجود الذهني والخارجي أن الماهية هي هي خارجا ودهنا، وإن كان وجودها يختلف بحسب الخارج والذهن ففي الخارج تكون منشأ لترتب الآثار، وفي الذهن لا تكون منشأ لترتب تلك الآثار التي لها في الخارج.

(١) في بحث أصالة الوجود.

٣. ثبوت المفاهيم الاعتبارية: تنقسم المفاهيم إلى أقسام ثلاثة: المفاهيم المنطقية، والمفاهيم الماهوية، والمفاهيم الفلسفية.

أ. المفاهيم المنطقية: وهي مفاهيم لا وجود لها إلا في الذهن، ولا يمكن أن يكون لها تحقق خارج الذهن. ودلت من قبيل الكلية، والذاتية، والعرضية، والتنوعية. . . ففي مثل «الإنسان نوع» تكون النوعية موحودة في الذهن، ولا يوجد في الخارج إلا الأفراد لشخصية التي تكون محكية لمفهوم النوع. وفي مثل «الكلبي إم ذاتي وإما عرضي» لا يكون للذاتية أو العرضية وجود في الخارج، بل إن الذهن يقوم بتحليل الماهية إلى أحرار ذاتية وأخرى عرضية.

ويعتبر عن هذا النوع من المفاهيم في الاصطلاح بأنه ما كان عروضه في الذهن، وإتصافه في الذهن أي أن الموضوع ينصف بالمحمول في الذهن، وأن المحمول يعرض على الموضوع أيضا في الذهن وكل مفهوم يكون من هذا الفصل فهو مفهوم منطقي. ويمتد في المطلق عن هذه المفاهيم.

ب. المفاهيم الماهوية: وهي من قبيل مفهوم الإنسان، ومعنى كون الإنسان معهودا ماهويا هو أن هذا المفهوم يتسع من حدود الوجودات الخارجية. فإن ما هو متحقق في الخارج - سواء على أصالة الوجود - هو الوجود لا غير. وهذه الوجودات منتهية، إذ لا يوجد في دار التحقق «لامتناهي» إلا الله سبحانه وتعالى، وكل ما عداها فهو متناه. والمتناهي هو ما له حد. ومن هذا الحد يتسع العقل معهودا ما وينصوره. وكما أن المفهوم المنطقي لا يمكن أن يوجد في الخارج، كذلك الوجود لا يمكن أن يوجد في الذهن، بل حقيقته أنه في الخارج، ولا يلزم انقلاب حقيقته. وبالتالي لا يمكن التعرف على الموجودات الخارجية إلا من خلال حدودها، وهذه

الحدود يعتبر الدهن عنها بالماهيات وبقوالب الوجود، كالمثلث، والمربع. فالمفهوم الماهوي هو الذي يتبر حدود الوجودات الخارجية، أما نفس محتوى الوجود الخارجي فلا يمكن تبيينه. وإنما يتبر أن هذا الوجود له حد، ومن هذا الحد يتبرع الماهية كالإنسان مثلاً.

ويعبر عن هذا النوع من المفاهيم في الاصطلاح بأنه ما كان عروضه في الخارج، واتصافه في الخارج أيضاً فريد - في الخارج - يتصف بأنه إنسان، والإنسانية تعرض ريد في الخارج أيضاً. وإن كان في التعبير مسامحة، لأن العروض حمل، والحمل موطنه ذهن لا الخارج. وأما كون العروض والاتصاف في الخارج فإنه موكول إلى محله.

ج. المفاهيم الفلسفية وهي برزخ بين المفاهيم المنطقية والماهوية. ولذلك يعبر عن هذا النوع من المفاهيم في الاصطلاح بأنه ما كان اتصافه في الخارج، ولكن عروضه في المعنى. وذلك من قبيل الإمكان والوجوب، والعلة والمعلول، والوحدة والكثرة. وهذه المفاهيم لا تحكي عن حد الوجود ومهيته، وإنما تفصح عن كيفية الوجود بحسب

ومثاله مفهوم العلة الذي هو مفهوم فلسفي يبين كيفية تأثير وجود النار مثلاً في إيجاد الحرارة.

وعليه، فالعلة نسخ مفهوم يبين كيفية الوجود. ولا علاقة له بأن هذا الموجود هل له حد أم لا؟ وهل له ماهية أم لا؟.

خصوصية المفاهيم

ومما يدل على أن للمفهوم الماهوي خصوصيات تميزه عن المفهوم الفلسفي أن المفاهيم الماهوية تنطق على نوع خاص أو جنس خاص. أي أن لها جانب اختصاصي. بينما لا تتمتع المفاهيم الفلسفية بهذا الجانب الاختصاصي، بل تقبل الإطباق على كل موحودات العالم، أو جلها.

فإذا صدق مفهوم ماهوي على شيء، فلا يصدق عليه مفهوم ماهوي آخر. كما في صدق مفهوم الإنسان على ريد، فلا يمكن أن يصدق عليه مفهوم الحجر. والسر في ذلك أن الإسمية والحجرية متباينان. وكل منهما يبين حداً مختلفاً للوجود، ولا يمكن لوجود واحد أن يكون له حدان متباينان.

أما في المفاهيم الفلسفية فيمكن أن يصدق على شيء واحد أنه علة، ويصدق عليه في نفس الوقت أنه معلول من جهة أخرى. فلو كان مفهوم العلة ومفهوم المعلوم من حملة المفاهيم الماهوية، لما كان يصح أن يحمل على شيء واحد أنه علة ومعلول لأن المخصوص أن المفهوم الماهوي يبين الحد وحيث أن العلة حد والمعلول حد آخر، فلا يمكن أن يصدقا معاً على شيء واحد. مع أنه وبشهادة الوجدان قد يكون الوجود الواحد علة لشيء ومعلولاً لشيء آخر.

وكذلك نجد أن الموحود الواحد يصدق عليه أنه موجود، وعلة، وواحد، وممكن. ولو كانت هذه المفاهيم مفاهيم ماهوية فلا يمكن أن تجتمع في شيء واحد. فيتبين من ذلك أن المفاهيم الفلسفية تجتمع في شيء واحد بخلاف المفاهيم الماهوية.

وهناك خصوصية أخرى تميز المفهوم الماهوي عن الفلسفي، وهي أن المفهوم الماهوي قد يكون كلياً كمفهوم الإنسان، وقد يكون جزئياً كأفراد الإنسان الخارجية ولكن المفهوم الفلسفي لا معنى لأن يكون له جزئي وكلي

والحاصل فإن المفاهيم الفلسفية يكون إتصافها خارجي وعروضها ذهني. والمسائل الفلسفية تدور كلها حول المفاهيم الفلسفية، وهذه المفاهيم تشكل موضوعات المسائل الفلسفية.

وعليه، يوجد بالإضافة إلى ثبوت لوجود نفسه وثبوت الماهية بالوجود،

قسم ثالث، وهو ثبوت المفاهيم الفلسفية في الذهن. فإن هذه المفاهيم ثابتة أيضاً، غاية الأمر أن الذهن هو الذي يحترعها ويوجدتها ففي الكلبي الماهوي يلحظ الدهس جملة من المصاديق و لأفراد الخارجية، فيقوم بتحليلها وتجربتها من الخصوصيات الفردية، ويبقى الخصوصية المشتركة فيما بينها، وبهذا ينتزع مفهوم الإنسان. وهذه الخصوصية التي تنزع عن ماهية الإنسان المشتركة، تمثل عصراً مشتركاً قابلاً لأن يحمل على جميع أفراد الماهية. ولذلك فإن المفهوم الماهوي حين يحمل على فرد من أفرادها، يكون داخلاً حينئذ في ماهية وحد ذلك الفرد، كما في قولنا: «ريد إنسان»، فإن الإنسانية تكون داخلة في ماهية ريد هنا. وهذا بخلاف المفهوم الفلسفي الذي لا يكون داخلاً في ماهية مصاديقه حين يحمل عليها. فإن الوجود لا ماهية له، بل هو في مقابل الماهية

فلا بد من الالتفات إلى وجود فرق بين الفرد والمصاديق في الاصطلاح الفلسفي. ومن هنا كان التمييز بين المفهوم الفلسفي والمفهوم الماهوي بأن المفهوم الفلسفي له مصاديق، بينما للمفهوم الماهوي له أفراد لا مصاديق. وأن الكلبي مأخوذ في حد الفرد، بينما المفهوم غير مأخوذ في حد المصداق وماهيته، لأنه لا ماهية له. فمتى ما وجد «الإنسان»، يمكن التعبير عنه بأنه موحود. ولكن لا يمكن التعبير عنه بأنه حجر. والسر في انطباق المفهوم الفلسفي دون المفهوم الماهوي هو أن «الإنسانية» مأخوذة في حد الأفراد، ولكن «الوجود» غير مأخوذ في حد لأفراد وفي ماهيتها.

المناط في صدق القضايا وكذبها

إن المناط في صدق القضايا هو مطابقتها لنفس الأمر، والمناط في كذبها هو عدم مطابقتها لنفس الأمر. هذا بحسب المفهوم، أما بحسب المصداق فالقضايا على ثلاثة أقسام:

١. القضايا التي يكون الموضوع فيها خارجياً وكذا المحمول، أي أن كلا المفهومين في الذهن يحكيان عن مصداقين في الخارج. ففي قولنا «زيد قائم» فإن مفهوم زيد يحكي عن الوجود الخارجي لزيد، ومفهوم القيام يحكي عن هذه الوضعية الخارجية. وإذا كان زيد قائماً في الخارج فالحقيقة تكون مطابقة، وإلا فلا. وعليه ففي هذا القسم من القضايا تكون المطابقة لنفس الأمر بمعنى المطابقة للخارج وكذا عدم مطابقتها لنفس الأمر بمعنى عدم مطابقتها للخارج.

٢. القضايا التي يكون موضوعها ذهنياً والحكم فيها ذهني، وذلك كالمفاهيم المنطقية فإن الموضوع فيها ذهني والحكم ذهني أيضاً. ففي قولنا: «الكلبي إما ذاتي وإما عرضي» الكلية هنا هي الذهن والذاتية والعرضية أيضاً في الذهن. وصدق هذا النوع من القضايا لا يكمن بملاك المطابقة للخارج، إذ المفروض أنه لا خارج لها. فيكون صدقها بملاك مطابقتها لهذا التحليل العقلي. أي أن العقل يحلل مفهوم الكلبي إلى مفهوم ذاتي ومفهوم عرضي، وإذا كان هذا التحليل العقلي صحيحاً والحقيقة صادقة، وإلا فتكون كاذبة. وإذا لم يكن يوحّد في باب الكليات إلا المفهوم الذاتي فتكون القضية كاذبة، لأن الكليات تكون ذاتية برمتها بحسب المرض وكذلك الأمر فيما لو فرض أن الكليات كلها جبرئية^(١). وعليه، فإن صدق القضية هي المعقولات الثانية^(٢) المنطقية هو بمطابقتها للتحليل العقلي.

٣. القضايا التي يكون الموضوع فيها خارجياً والحكم ذهني. مثل «الإنسان نوع». وحيث إنّ للإنسانية أفراد في الخارج فيكون الموضوع

(١) وهو رأي المفكرين الوضعيين وبعض أصحاب المذهب الاسمي في العرب الذين أنكروا وجود المفهوم الكلبي في الذهن.

(٢) المفاهيم المنطقية والفلسفية تسمى معقولات ثانية، مقابل المفاهيم الماهوية التي تسمى معقولات أولى لأنها تؤخذ أولاً من الخارج.

خارجياً، ولكن السوعية مفهوم ذهني، فإن الموحود في الخارج فرد للنوع، وليس النوع الذي هو مفهوم كلي.

وهذا القسم يرجع إلى القسم الثاني، لأن النوعية ليست حكماً لأفراد الإنسان وإنما هو حكم لصورة الإنسان الذهنية ونفس ماهيته. والإنسان الذهني نوع، والإنسان الخارجي فرد من أفراد النوع. وشأن المطابقة هنا شأنها في القسم الثاني.

أشار المصنف إلى قول آخر في تفسير معنى نفس الأمر. وإن كان البحث فيما هو المراد من نفس الأمر - والذي على أساسه يكون ملاك صدق القصايا وكذبها - طويل الدبل عند الحكماء والمتكلمين إذ توحد نظريات متعددة في هذا المجال، أحرها ما طرحه السيد الشهيد محمد باقر الصدر^(١) حيث اقتصار نفس الأمر لـ «لوح سماء ألواح الواقع» وكان يرى أن هذا اللوح أعم من لوح الوجود.

وهذا المبحث يعتبر ذا أهمية في الفلسفة والكلام. لأنه على أساس معرفة حقيقة نفس الأمر يمكن حينئذ التعرف على الملاك الصحيح لصدق القصايا وكذبها وللمصنف من ذكره مفصلاً في كتابه «نهاية الحكمة».

ومهما يكن، فإن النظرية اشدية في تفسير المراد من نفس الأمر والتي

(١) عالم رباني، ومرجع شهير وفيلسوف كبير ومفكر عظيم كان يسود متدفق من المعطاء العلمي الأصيل، في الدراسات الأصولية، والفقهية والمطبعة ومع نهج بحث، ومجدد في الفكر الإسلامي، ومتكلم أصيل في مواجهه التحديات الفكرية المعاصرة، في الفلسفة والاقتصاد والاجتماع، أسهم بآطروحاته، وآرائه في تأصيل المدرسة الإسلامية، وتجديد البحوث الكلامية، وإعلاء المعرفة القرآنية، كما أرسى دعائم منهج علمي رصين في كل ما تناوله قلعه الشريف من موضوعات متدب اليد الأنيعة الكاهرة على قدسية هذا الإمام العظيم بعد اعتقاله في سنة ما يقرب من سنة وعزل المحمدر عنه أحد إلى بعدد وبعد تعديبه هو وأخته العلوية للعالمية ست ابهى بالدرجة الشهادة الرفيعة على يد أقدار عميل للصهيوية والاستعمار العالمي

أشار إليها المصنف (قده) ها هي فونه أن المراد من نفس الأمر هو موجود مجرد ذاتا وفعلا.

فبحسب بعض التقسيمات التي يأتي الحديث عنها لاحقا^(١)، تنقسم الموجودات الإمكانية إلى موجود مجرد ذاتا وفعلا، أي مجرد عن المادة وآثار المادة، ويسمى بالعقل المجرد. وإلى موجود مجرد عن المادة دون آثار المادة، ويسمى بالموجود المثالي. وإلى موجود مادي.

ومهما يكن، فإن كل القضايا ثابتة، سواء تلك التي لها ثبوت خارجي أو ذهني، تكون ثابتة في ذلك العقل المجرد^(٢). فكل قضية طابقت ما هو موجود عند العقل المجرد فهي صادقة. وكل قضية لم تطابق الموجود لديه فهي كاذبة. وبهذا يتبين أن ملاك صدق القضايا وكذبها - سواء على هذه النظرية - هو المطابقة لما في العقل المجرد من قضايا أو عدم المطابقة لها.

وقد أجاب المصنف على هذه النظرية بأن هذه القضايا الموجودة لدى العقل المجرد إما أن تكون صادقة أو كاذبة، فتتمس الحاجة في تمييز القضايا الصادقة عن الكاذبة إلى ملاك. فإن كان ملاك الصدق هو الثبوت في نفس الأمر فهذا رجوع عن النظرية. وإن كان ملاك الصدق في قضايا العقل المجرد هو عقل مجرد آخر فننقل الكلام إلى هذا العقل الثاني، وهكذا يطرح نفس التساؤل، فيلزم التسلسل إلى ما لا نهاية.

(١) المرحلة الثانية عشرة، الفصل التاسع

(٢) ليس المراد من العقل هنا العقل الإنساني، فإن العقل ستة أو سبعة معان، منها ذلك الموجود المجرد في ذاته وأعماله، ولعله هو ما يسمى في اصطلاح الشرع بالملائكة، وفي اصطلاح الفلاسفة بالمعقول، وفي اصطلاح المشائين بالعقل العقلي أو العقل العاشر (ش).

الفصل التاسع من المرحلة الأولى

الشيئية تساوق الوجود

الشيئية تُساوق الوجود، والعدم لا شيئية له؛ إذ هو بطلان محض لا ثبوت له، فالثبوت والنفي في معنى الوجود والعدم.

وعن المعترلة: أن الثبوت أهم مطلقاً من الوجود، فبعض المعلوم ثابت عندهم، وهو المعلوم الممكن، ويكون حينئذٍ النفي أخص من العدم، ولا يشمل إلا المعلوم المحتج.

وعن بعضهم: أن بين الوجود والعدم واسطة، ويسمونها الحال، وهي صفة الموحود، التي ليست بموجودة ولا معدومة، كالعالمية والقادرية والوالدية من الصفات الانتزاعية التي لا وجود منحازاً لها، فلا يقال: إنها موجودة، والذات الموجودة تنصف بها، فلا يقال: إنها معدومة، وأما الثبوت والنفي فهما متناقضان لا واسطة بينهما، وهذه كلها أوهام يكفي في بطلانها قضاء الفطرة بأن العدم بطلان لا شيئية له.

شرح المطالب

معنى المساواة

تستعمل كلمة المساواة في اللغة العلمية ويراد بها معنى خاص، فيقال بأن الوجود يساوق الوحدة، وكذا العكس. والوجود يساوق الفعلية، وكذا العكس. فما هو المراد من المساواة هنا؟

ويتضح معنى المساواة على ضوء التفريق بين مصطلحات «المساواة»، و«التساوي»، و«الترادف»، وتمييزها هي «المساواة» إذ ثمة أمور ثلاثة تلاحظ في القضية: المصداق، والمفهوم، وبحيثية الصدق التي هي ملاك صيرورة الشيء مصداقا للمفهوم فالكتاب بحسب وجوده في الخارج مصداق وبحسب وجوده في الدهن مفهوم لذلك المصداق وتوحد حيثية ثالثة غير حيثية المصداق والمفهوم هي حيثية الصدق، وبحسب هذه الحيثية يكون الكتاب هو ذلك الشيء المتصف بأنه أبص، طويل، مكتوب عليه... لذلك حين يقال أن الكتاب الموجود في الخارج هو مصداق من مصاديق مفهوم الكتاب، فيصح السؤال عن الحيثية التي بها صار الكتاب مصداقا لمفهوم الكتاب، وهذا ما يعبر عنه بحيثية الصدق.

وللتوضيح أكثر. حين يقال «ريد عالم» فهذا يوجد مصداق ومفهوم. فالمصداق هو «زيد» الخارجي الذي يطبق عليه مفهوم العالم. وقد يكون زيد عادلا، وشجاعا، وكريما مضاد إلى كونه عالما... إلا أن مفهوم العلم يصدق على زيد من حيثية علمه، لا من حيثية أخرى. فلا يتصف بأنه عالم من حيثية

عنده بل من حيثية علمه. وحتى من حيثية إنه عالم يمكن أن تلاحظ فيه حيثيتان: فهو عالم من حيث المسائل المعلومة له فعلا، بينما هو جاهل من حيث المسائل الأخرى. مثل الإمام لصادق عليه السلام: يا بن رسول الله.. أف يكون العالم جاهلا؟ قال عليه السلام: «عالم بما يعلم، وجاهل بما يجهل»^(١).

وفيما يعود إلى المفاهيم الأربعة السابقة، وهي المساواة، والمساوغة، والتباين، والترادف، فيمكن توصيحتها بالبيان التالي

١. التباين: وهو فيما إذا كان أحد الشيئين سابغا للآخر كلياً بحيث لا يشتركان في المفهوم، ولا في المصداق، ولا في حيثية الصدق، وذلك من قبيل الحجر والإنسان.

٢. الترادف: وهو فيما إذا كان أحد الشيئين مشتركاً مع الآخر في المفهوم، والمصداق، وفي حيثية الصدق. وذلك من قبيل إنسان وبشر، فهما لفظان مترادفان وصفاً لمعنى واحد. ويصدق على الإنسان أنه بشر من حيثية واحدة مفهوماً ومصداقاً وصدقاً.

٣. التساوي: وهو فيما إذا كان أحد الشيئين مخالفاً للآخر في المفهوم، وفي حيثية الصدق، ومتحدداً معه في المصداق فقط. وذلك من قبيل العلم والعدالة، فإن العالم بحسب الاستعداد من روايات أهل البيت عليهم السلام لا بد أن يشتمل على العدالة أيضاً. وبحقتضى ذلك إذا ثبت أن إنساناً ما عالم فيثبت حينئذ أنه عادل، وكذا العكس ومعنى تساويهما هو أن كل عالم عادل وكل عادل عالم. ومع ذلك فإن مفهوم العلم غير مفهوم العدالة، وحيثية الصدق في كل منهما مختلفة، لأنه من حيث إنه عالم لا يصدق عليه أنه

عادل، وكذا العكس. وبهذا يتضح أن لتساوي يكون بين المفهومين المتحدتين مصداقا، والمختلفين في المفهوم وحيثية الصدق

٤. المساوقة: وهو فيما إذا كان أحد الشئيين متحدا مع الآخر في المصداق، وكذلك في حيثية الصدق، ومختلفا معه بحسب المفهوم. وذلك من قبيل الشيء والوجود. فإن مفهوم الشيء غير مرادف لمفهوم الوجود. وكذلك من قبيل الوحدة والوجود، والفعلية والوحدانية. فهذه المفاهيم لا تشترك مفهوما. ولكنها جميعا ذات مصداق واحد. ومصداقها موجود، فعلي، شيء، واحد. وحيثية الصدق لها واحدة أيضا، فيكون موجودا من حيث هو موجود، ومن حيث هو شيء، بلا تفاوت في حيثية الصدق. وذلك بخلاف العلم والعدالة على ما تقدم. ولهذا تكون المساوقة أعلى درجة من التساوي.



إنكار المساوقة بين الشئية والوجود

قال الحكماء وكثير من المتكلمين أن الشئية تسارق الوجود، فكل ما يصدق عليه أنه شيء فهو موجود، وكل ما يصدق عليه أنه موجود فهو شيء. أي أنه لا يوجد بينهما مساواة فحسب، بل إن أحدهما يتصف بأنه موجود بنفس الحيثية التي يتصف بها بأنه شيء، وكل ما لا يتصف بأنه موجود فلا يتصف بأنه شيء، للمساوقة بينهما.

وفي المقابل أنكر المعتزلة^(١) المساوقة المذكورة؛ وذلك لأن الاعتقاد بوجود مساوقة بين الوجود والشيء يحول دون تعلق علم الله بالأشياء قبل إيجادها، وحيث إن العلم تابع للمعلوم، فإذا لم يكن للمعلوم وجود، فلا يكون المعلوم شيئا؛ إذ المعروف أن الوجود مسارق للشئية

(١) انظر: شوارق الإلهام، ص ٥٥

وإذا لم يكن المعلوم شيئا فلا يتعلق به علم الله تعالى وحيث إن الله تعالى عالم بالأشياء قبل إيجادها، فلا بد من التفكيك بين الشيئية والوجود، والقول أن الماهيات الإمكانية تتمتع بلون من الشوت والشيئية قبل أن يوجد الله تعالى، وبذلك يمكن تصحيح تعلق علم الله تعالى بها.

ومن هنا أنكروا أن تكون الشيئية مساوقة للوجود، بل يمكن أن يكون الشيء ثابتا ومع ذلك يكون هذا الشيء معدوما في نفس الآن

وتوضيحه أن للشيئية أو الشوت مصداقين، الأول هو الوجود، والثاني هو المعدوم. والمعدوم على قسمين: معدوم ممتنع كشرية الباري، ومعدوم ممكن كالماهيات الإمكانية التي لم تتحقق بعد. والمراد من الشيئية أو الشوت ما يشمل الوجود والمعدوم الممكن. وعليه فإذا كان للعدم نحو من الشوت والشيئية، فلا تساوق الشيئية الوجود حيث لا يكون الشوت أعم من الوجود مطلقا «كل موجود ثابت». والوجود أحص من الشوت مطلقا. «ليس كل ثابت موجود». ومن جهة ثانية: فإن النفي لا يساوق العدم، بل العدم أعم من النفي مطلقا «كل منفي معدوم». والنفي أحص من العدم مطلقا «ليس كل معدوم منفي». ومن جهة ثالثة فإن النفي يقابل الثبوت تقابل النقيضين وبين العدم والثبوت عموم وخصوص من وجه.

وفي رده على هذه النظرية يقول المصنف أن إنكار المساوقة، واعتبار العدم ثابتا، هو خلاف حكم العطرة والوجدان، فما لا وجود له لا شيئية له ولا ثبوت. والشوت ليس شيئا غير الوجود. ولتحقق بل هما مترادفان.

إثبات الوسطة بين الوجود والعدم

ثمة قول آخر مسوب لبعض المحترلة، حيث لم يكتفوا بالقول أن بعض المعدوم داخل في الثابت. بل ذهبوا إلى أن ثمة شيء آخر داخل تحت الثابت أسموه «الحال»، وهو الذي يكون بين الوجود والعدم. فالثابت على هذا القول

له ثلاثة مصاديق: الموجود، والمعدوم، وما ليس بموجود ولا معدوم وهو الحال^(١).

وما حدا بهم إلى ابتداء الحال هو أنهم وجدوا أن بعض الصفات لا تنصف بأنها موجودة كما لا تنصف بأنها معدومة، وذلك من قبيل صفة العالمية، والقادرية بمعنى النسبة القائمة بين زيد والعلم، أو بين القدرة. ففي قولنا «زيد عالم» هناك «زيد»، وهناك «العلم»، وهناك نسبة رابطة بين «زيد» و«العلم». وهذه النسبة «العالمية» لا تنصف بأنها موجودة، وذلك لعدم وجودها في الخارج إلى جانب «زيد» و«العدم»، وما كان كذلك فهو ليس بموجود. كما لا تنصف بأنها معدومة، لأن «العالمية» صفة لزيد الموجود. والسيحة فإن صفة العالمية ليست موجودة لأنه ليس لها ما يبراء في الخارج، وليست معدومة لأنها وصف للموجود. فالصفات الانتزاعية لا موحودة ولا معدومة بل هي وسط بين الوجود والعدم، وهذا الوسط هو الحال.

ويتصح الجواب على هذه النظرية بأنه لا يلزم من اتصاف الشيء بأنه موجود أن يكون له ما يبراء في الخارج؛ إذ المعنى الحرفي يتصف بأنه موجود، وهو مع ذلك ليس له وجود مستقل بل هو وسط ونسبة متحققة بين طرفين. ولو كان للمعنى الحرفي وجودا مستقلا لكان له ثلاث وجودات مستقلة، فيحتاج إلى وجودين رابطيين: أحدهما يربط بين الوسط والموضوع، والآخر يربط بين هذا الوسط والمحمول. وإذا فرض أيضا أن الوجوديين الحرفيين مستقلان أيضا، فيحتاج إلى خمسة روابط. وهكذا يلزم التسلسل إلى ما لا نهاية. فلا بد من القول أن المعنى السببي والرابطي سنخ معنى فان في طرفيه، وليس له وجود مستقل، وليس له ما يبراء في الخارج. فهو ليس من قبيل الجوهر والعرض. ومن هنا ذكروا أن الوجود: إما في نفسه وإما في

(١) أثبت الحال كل من إمام الحرمين، والقاسمي أبو بكر، وأبو هاشم انظر شرح التوحيد للقوشجي ص ١٨.

غيره. والوجود في نفسه إما جوهر وإما عرض، وهو الوجود الاستقلالي. والوجود في غيره هو المعنى الحرفي الذي لا يستقل في وجوده. والحاصل: فإن مشأ الشبهة هو أنه كيف يمكن أن تكون هذه الأوساط معدومة؟ ويجاب عن الشبهة بأن هذه الأوساط ليست معدومة بل هي موجودة، غاية الأمر أن وجودها ليس استقلالياً.

الفصل العاشر من المرحلة الأولى

في أنه لا تمايز ولا علّة في العدم

أما عَدَمُ التمايز فلأنه فَرُغَ الثبوت والشبثية، ولا ثبوت ولا شبثية في العدم. نعم ربما يتميز عَدَمٌ من عدم بإضافة الوهم إتياء إلى الملكات وأقسام الوجود، فيتميز بذلك عَدَمٌ من عدم، كعدم التصبر، وعدم السَّمْع، وعدم زيد، وعدم عمرو، وأما العدم المطلق فلا يتميز فيه.

وأما عدم العلّة في العدم، فلِبطلانه وانعدام شبثيته، وقولهم: عدم العلّة علّة لعدم المعلول، قولٌ على سبيل التقريب والمجاز^(١)، فقولهم مثلاً: لم يكن غيمٌ فلم يكن مطرٌ، معناه بالحقيقة أنه لم تتحقق العلّة التي بين وجود الغيم ووجود المطر، وهذا - كما قيل - نظير إجراء أحكام القضايا الموجبة في السالبة، فيقال سالبة حملية، وسالبة شرطية، ونحو ذلك، وإنما فيها سَلْبُ الحمل وسَلْبُ الشرط.

(١) فإن قلت: فعلى هذا، ذكرتم مثلاً للقصة التي مرصوعها المفهوم الاعتراضي العقلي أيضاً يكون على سبيل التقريب والمجاز

قلت: إنما مثلنا به للقصة نفس الأمرية وكون الحمل في القضية على التقريب والمجاز لا يحرّجها عن الصدق ولا يلحقها بالكوادر وحقيقتها التي هي قولنا: لم تتحقق العلّة التي بينهما قضية نفس الأمرية أيضاً (ط)

شرح المطالب

لا تمايز في العدم

هذا الفصل مترتب على الفصل السابق؛ إذ بعد ثبوت أن العدم بطلان محض، بطرح سؤال: إذا كان العدم كذلك فهل يمكن أن يقع فيه التمييز؟

ولا ريب في أن التمييز يقع في الماهية. وهذا التمايز إما أن يكون تمام الذات كما في الحجر والإنسان، وإما أن يكون لبعض الذات كما في الفرس والإنسان، وإما أن يكون بأمور ^(خارجة كـ) الذات. وثمة قسم رابع هو التمايز في الوجود، فما له وجود يمكن أن يتميز بعينه عن البعض الآخر، ويرجع ما به الامتياز هنا إلى ما به الاشتراك. وهذه الأحكام أحكام الشيء والموجود، وأما العدم بما هو عدم فلا مير فيه. ولهذا يقول الحكميم السرواري «لا مير في الأعدام من حيث العدم»^(١).

وإن قلت: هل يوجد مير في الأعدام لا من حيث العدم؟

قلت: يمكن أن يقع المير في الأعدام ولكن من حيث الإضافة إلى الوجود؛ فإن عدم البصر غير عدم السمع، فقد لا يكون لدى الإنسان بصر ولكن لديه سمع، وكذا العكس. وهما تميز العدمان ولكن لا من حيث إنهما عدمان بل من حيث ما أصيب إليهما من الملاك وهو السمع والبصر؛ فإن للسمع وللبصر نحواً من الوجود، وهذا ما يسمى عدم الملكة. وعدم الملكة

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق، ص ١٩١

يفترق عن السلب المطلق، فإن السلب المطلق عدم محض لا شيء له، وأما عدم الملكة فله نحو من الثبوت.

وتوصيح ذلك أن العدم لا يحتج مع ما له نحو من الثبوت، وإلا يلزم اجتماع النقيضين؛ إذ الثبوت مقابل للعدم. ولعدم ليس له نحو من الثبوت حتى يصح فيه التميز، وإنما يتميز عن غيره بإضافته إلى الثبوت. فعدم زيد وعدم عمر هما عدمان، وحيث إن وجود زيد متميز عن وجود عمر؛ فإذا أضيفا إلى العدم تمايز عدم أحدهما عن عدم الآخر بالعرض لا بالذات. وإلا فإن المتمايزين حقيقة هما الوجودان لا العدمان.

لا علية في العدم

العلية هي التأثير والإيجاد، والعدم ليس بشيء حتى يكون علة في إيجاد عدم آخر. وكما أنه لا تمايز بين الأعدام من حيث العدم وكذلك لا علية بين الأعدام من حيث العدم. وقد يكون هناك تأثير بين الأعدام بلحاظ ما تصاف إليه، أي بلحاظ ما بين الوجودات من العلية والمعلولية. فيكون هناك علية بين الأعدام بلحاظ ما تصاف إليه لا بلحاظ نفس الأعدام.

فالعدم لا علية فيه ولا معلولية، لأن العلية تأثير وإيجاد والعدم بطلان محض، فلا يمكن أن يكون مؤثرا في إيجاد شيء أو عدم إيجاداه.

وهما قد يرد إشكال وهو أنه كثيرا ما يتردد على ألسنة الفلاسفة والمنكلمين التعبير بأن «عدم العلة علة لعدم المعلول»، وعلى سبيل المثال فإن عدم الغيم يكون علة وسبب لعدم تحقق المطر وهذا لا يتسجم مع القول بأنه لا علية في الأعدام.

ويجيب المصنف على هذا الإشكال بما مفاده أن هذا التعبير ذكر على سبيل التقريب والمجاز، وأن الجواب ينضج بما تقدم من إضافة العدم إلى الملكات وإلى أقسام الوجود.

وفي الحقيقة فإن العلوية قائمة بين الموجودات، فإن وجود العيم هو السبب في وجود المطر، كما أن وجود النار يكون سببا لوجود الإحراق. وإذا أريد نفي تلك السببية بين هذين الوجودين يعبر عن ذلك بأن أحد العدميين يكون سببا للعدم الآخر، كما في القول: «عدم العيم سبب لعدم المطر» ولكن هذا بحسب التعبير، وإلا فلا يقصد بذلك أن السببية موجودة بين العدميين.

فالإشكال يرد على القول بوجود سببية بين عدم العلة وعدم المعلول، أما إذا كان المقصود نفي السببية بينهما فلا إشكال، غاية الأمر أن التعبير عن نفي السببية ظهر بصورة إثبات السببية. فإذاً في التعبير المشهور على السببية الفلاسفة والمتكلمين ليس المقصود هو وجود تأثير وتأثر بين الأعدام، بل المقصود هو القول بأن السببية غير متحققة بينها، لا أنها متحققة بينها.

وبعبارة أوضح المقصود هو القول بأن عدم تحقق المطر تابع لعدم تحقق العيم، وعبر عن ذلك مجازاً بأن عدم العيم علة لعدم المطر. فمصعب الحدث هنا عن عدم تحقق السبب، وليس عن تحقق عدم السبب، وفرق كبير بين المقامين.

وكما يقول المصعب (قده) ليس هذا تعبير في المنطق، فالمسألة يقسمون القضية الحملية إلى الحملية الموجبة والحملية السالبة. والحملية هي حمل شيء لشيء وإثبات شيء لشيء. ولكن في قولنا «زيد ليس بقائم» هل حمل السلب على زيد أو سلب الحمل عن زيد؟ الحق أنه سلب الحمل (القيام غير متحقق لزيد) لا أنه حمل السلب (عدم القيام ثابت لزيد). فعدم القيام ليس بشيء حتى يكون ثابتاً لشيء. لأن عدم القيام بطلان فإذا كان كذلك فكيف يثبت لشيء؟ وإذا لم يوجد في السالبة حمل فكيف تم التعبير بالسالبة الحملية؟

والجواب أن التعبير هو من باب المشابهة والمشاكلة والمجاز وإلا فليس

المقصود من السالبة حمل السلب بل سلب الحمل . وكذلك في الشرطية، حيث يقولون الشرطية إما موحية وإما سالبة والشرطية الموجبة هي ثبوت الجراء عند ثبوت الشرط، وفي السالبة يوجد سلب الجراء لا حمل السلب على الشرط. فإذن لا يوجد شرطية سالبة بل يوجد سلب تلك الشرطية الموجبة. وهكذا في كثير من الفصايا لمطقية. فيكون محل البحث في المقام من هذا القبيل.

الفصل الحادي عشر من الموحلة الأولى

في أن المعدوم المطلق لا خبر عنه

ويتبين ذلك بما تقدم أنه بطلان محض، لا شبهة له بوجه، وإنما يخبر عن شيء بشيء.

وأما الشبهة بأن قولهم: «المعدوم المطلق لا يخبر عنه» يناقض نفسه؛ فإنه بعينه إخبار عنه بعدم الإخبار؛ فهي مندفة بما سيجيء في مسأحة الوحدة والكثرة، من أن من الحمل ما هو أولي ذاتي يتحد فيه الموضوع والمحمول مفهوماً ويختلفان اعتباراً، كقولنا: «الإنسان إنسان»، ومنه ما هو شائع صناعي يتحدان فيه وجوداً ويختلفان مفهوماً، كقولنا «الإنسان ضاحك»، والمعدوم المطلق معدوم مطلق بالحمل الأولي، ولا يخبر عنه، وليس بمعدوم مطلق بل موجود من الموجودات الذهنية بالحمل الشائع؛ ولذا يخبر عنه بعدم الإخبار عنه، فلا تناقض.

وبهذا التقريب تندفع الشبهة من هذه قضايا توهم التناقض، كقولنا: «الجزئي جزئي» وهو بعينه كلي يصدق على كثيرين، وقولنا: «شريك الباري متمتع» مع أنه معقول في الذهن فيكون موجوداً فيه ممكناً، وقولنا: «الشيء إما ثابت في الذهن أو لا ثابت فيه»، وللاثبات في الذهن ثابت فيه؛ لأنه معقول.

وجه الإندفاع أن الجزئي جزئي بالحمل الأولي، كلي بالشائع، وشريك الباري شريك الباري بالحمل الأولي، وممكن مخلوق للباري بالشائع، واللاثبات في الذهن كذلك بالحمل الأولي، وثابت فيه بالشائع.

شرح المطالب

الأحكام المتعلقة بالعدم هي أبحاث استطرادية في الفلسفة؛ لأن موضوع الفلسفة هو الوجود بما هو موجود، وهو ما يقابل العدم. وإنما تعرضوا لذكر أحكام العدم لأن حملة من أبحاث العدم يحتاج إليها في فهم الوجود^(١)

معنى المعدم المطلق

المراد من المعدم المطلق هو العدم الذي لا تحقق له في أي وعاء من أوعية الوجود وأي مرتبة من مراتبه فقد يكون شيء معدوماً في وعاء الخارج ولكنه موجود في وعاء الذهن، كما هو الحال في المفاهيم المنطقية إلا أن المعدم المطلق هو ما لا تحقق له لا في الخارج ولا في الذهن. وما كان كذلك، لا يمكن أن يقع موضوعاً في قضية بحيث يحمل عليه شيء ويحبر عنه بشيء، فما لا شبيهة له لا إخبار عنه، وحيث إن المعدم المطلق لا شبيهة له فلا يقع مخبراً عنه.

(١) يبحث في الفلسفة عن أحكام الوجود، وحيث أن عدم له وجود في الذهن، ومفهوم العدم من المفاهيم الثانوية الفلسفية كان من المناسب التعرض له في أبحاث الفلسفة ولا يحض أن البحث في العدم مكمل للبحث في الوجود، إذ إن بعض أحكام الوجود قد تستمد من أحكام العدم من قبل ما تقدم من أن العدم واحد منقيضه - وهو الوجود - واحد. وحتى العدم الحاضر فإن بعض ما يشتبه به من قبل التمايز - فهو ثابت أولاً وبالذات للوجود. ومهما يكن فإن الفلسفة معنية بالبحث في الشبهات التي أثارها بعض المتكلمين في هذا المجال، كقولهم بأن المعدم ثابت، وقولهم بشبه المعلوم المطلق الإخبار عن المعدم المطلق بأنه لا خبر عنه، وامتناع إعادة المعدم، وبعض مباحث المعرفة، وغير ذلك من مباحث فلسفية ذات صلة من بعض الجهات بأبحاث العدم (ش).

شبهة عويصة

وقد عقد المصنف هذا الفصل لوحود شبهة فيه، وحاصلها أن القول أن المعدوم المطلق لا يحبر عنه شيء هو بعبارة إخبار عن المعدوم المطلق بأنه لا يخبر عنه شيء. وتوضيحه أن من أحكام وخصوصيات المعدوم المطلق أنه لا يخبر عنه بشيء، وهذا سلب وقد (أحبر عنه) بأنه لا يحبر عنه، وهذا إيجاب. وعليه فقد جمعت هذه القضية بين السلب والإيجاب. وهل هذا إلا عين الجمع بين التقيض؟! ولعل هذه الإشكالية هي أحد المناشئ التي دعت بعض قدماء الفلاسفة اليونانيين إلى الالتزام بنظرية التناقض، وأنه يمكن الجمع بين الوجود والعدم.

جواب الشبهة

للاجابة على الشبهة لا بد من بيان أقسام الحمل، وقد ذكر في المنطق أن الحمل - في بعض تقسيماته - ينقسم إلى قسمين: حمل ذاتي أولي وحمل شائع صاعى. وتقدم في بحث أصالة الوجود أن الحمل يقتضي تحقق أمرين

الأمر الأول. وهو ضرورة وجود معبرة ما بين الموضوع والمحمول، وإلا فحمل الشيء على نفسه لا يعيد شيئاً جديداً. ومن جهة ثانية ضرورة وجود اتحاد ما بين الموضوع والمحمول، لعدم صحة حمل العباين على المباين كما هو واضح، فالقول بأن «الإنسان حجر» هو غلط

الأمر الثاني: أن الموضوع والمحمول تارة يتحدان في المفهوم، وأخرى يتحدان في المصداق. والاتحاد المصداقي لا يستلزم الاتحاد المفهومي، بخلاف الاتحاد المفهومي فإنه يستلزم الاتحاد المصداقي.

ويسمى الاتحاد المفهومي بحمل الأولي الذاتي، ويسمى أولي لأنه بديهي لا يحتاج في صحته إلى دليل. ويسمى ذاتي لأن محور الحمل فيه هو

الكليات الذاتية لا العرضية فتحمل الماهية على أجزائها، والأجراء على الماهية كما في المثال «الإنسان حيوان ناطق»، وحيث إن الموضوع هنا مجمل والمحمول مفصل، فهذا المقدار من المعايرة بالإحمال والتفصيل كاف في صحة الحمل.

قد يقال. إنه في بعض القضايا التي هي من قبيل «الإنسان إنسان» لا يوحد بين الموضوع والمحمول معايرة ما فيلزم على هذا أن يكون الحمل لغوا. مع أنه كثير في الاستعمال.

الجواب: أن المعايرة موحدة حتى في أمثال هذه القضايا وتوضيحه أن القاعدة البديهية القائلة بأن كل شيء ثبوت لنفسه بالضرورة، تميد بأن كل شيء إذا نسب إلى نفسه فلا يمكن أن يسلب عن نفسه لأن ثبوت كل شيء لنفسه ضروري، وملت كل شيء عن نفسه متمتع /

نعم، إن من يقول باستحالة أن يكون الشيء نفسه، فلا بد أن يحير اجتماع القيصير وفي المقابل، فإن من يقول باستحالة اجتماع القيصير فلا بد أن يقول ثبوت الشيء لنفسه «الإنسان إنسان»، وهو مبنى الفلاسفة.

وبهذا يتبين أنه على مسمى الفلاسفة فإن «إنسان» الذي هو محمول، غير الإنسان الذي هو موضوع، وينتج على ذلك أن القول بأن «الإنسان إنسان» يكون معبدا حينئذ - في مقابل من يسكر ثبوت الشيء لنفسه - جمع وجود المعايرة بينهما يكون حمل «إنسان» على الإنسان حملا صحيحا في نفسه

وينصح المطلب من خلال بيان المقدمات التالية:

المقدمة الأولى: ذكر الماطقة أنه إذا كان محور الحمل في القضايا هو التعريف، فيكون الحمل من باب الحمل الأولي. وعلى هذا فهي كل تعريف يوحد حمل أولي ذاتي كما في «الإنسان حيوان ناطق» حيث يتحد الموضوع والمحمول في المفهوم. وأما إذا كان محور الحمل هو الوجود وعدم الوجود،

بحيث يختلف مفهوم الموضوع فيه عن مفهوم المحمول، فيكون من باب الحمل الشائع الصناعي. كما في «الإنسان موجود» حيث لا يوجد هنا اتحاد مفهومي، بل اتحاد مصداقي. وكذلك مثل «زيد قائم»، فهنا أيضا يختلف الموضوع عن المحمول في المفهوم ولكن يتحدان مصداقا. وسمي الحمل بالشائع لأنه هو الشائع في المحاورات، وسمي بالصناعي لأنه هو المستعمل في العلوم لإثبات الوجود وعدم الوجود.

المقدمة الثانية: ذكر الماطقة أيضا أنه لكي يتحقق التناقض لا بد من تحقق الوحدات الثمانية مثل: القوة، الفعل، الرمان، المكان، الشرط وسحوها. وقد أضاف صدر المتألهين على هذه الوحدات الثمانية وحدة تاسعة وهي وحدة الحمل، فإذا كان الحمل في الإيجاب حملا أوليا، وكان الحمل في السالبة حملا شائعا، فلا يتحقق التناقض، وكذا العكس. وعليه فهي مثل «الجرثي حرثي»، و«الحرثي ليس بجرثي» (أي كلي)، لا يتحقق التناقض في القصين إلا مع مراعاة وحدة الحمل فيهما، وإلا إن اختلف الحمل فلا يتحقق التناقض.

المقدمة الثالثة. أن الحمل الأوبي والحمل الشائع تارة يكونان وصفين للموضوع في القضية، فيقال: «الإنسان بالحمل الأولي حيوان ناطق»، والحمل الأولي وصف للموضوع ها. و«زيد بالحمل الشائع كاتب» والحمل الشائع وصف للموضوع ها.

وأخرى يكونان وصفين للقضية المركبة من الموضوع والمحمول، فيقال: «زيد كاتب بالحمل الشائع» ولحمل الشائع وصف للقضية ها. ويقال: «الإنسان حيوان ناطق بالحمل الأولي» ولحمل الأولي أيضا وصف للقضية هنا.

ومحل الكلام في هذا لبحث هو ما كان الحمل الشائع والأولي فيه

وصعين للموضوع وليس للقضية. وينفى سؤال: ما هو المراد من كون الحمل الأولي والشائع قيدا للموضوع؟

الجواب: نارة يلحظ المفهوم بما هو مفهوم حاك عن معنى معين، وأخرى يلحظ المفهوم بما هو حاك عن المصداق الخارجي، أي الوجود. فإذا لوحظ المفهوم بما هو مفهوم له معنى في الدهر فيكون الحمل الأولي هنا قيدا للموضوع، كما في: «الإنسان كلي» فالإنسان بالحمل الأولي ويلحظ مفهومه بحسب يتصف بأنه كلي، من دون لحاظ المصداق والوجود الخارجي. وإذا لوحظ المفهوم بما هو حاك عن المصداق الخارجي، أي الوجود، فيكون الحمل الشائع هنا قيدا للموضوع، كما في «الإنسان جزئي» فالإنسان بالحمل الشائع ويلحظ مصداقه الخارجي يتصف بأنه جزئي. وعليه فالإنسان بالحمل الأولي كلي، وهو بالحمل الشائع جزئي، ولا تناقض هنا لأن المراد من الإنسان في القضية الأولى هو المفهوم الحاك عن معنى. والمراد بالإنسان في القضية الثانية المصداق. فيتضح أن الإنسان في القضية الأولى معايير للإنسان في القضية الثانية، ومع هذه المعايير في الحمل لا يقع الناقص، لما عرفت من أنه يشترط في وقوعه الوحدة في الحمل وهما لا يوحد وحدة في الحمل

إذا اتصحت هذه المقدمات تكون النتيجة أيضا واضحة، وهي كما يلي:

إن القضية «المعدوم المطلق لا يحبر عنه»، تناقض القضية: «المعدوم المطلق يخبر عنه» ولكن ذلك فيما إذا كان الحمل فيهما واحدا. وفي محل الكلام لا يكون الحمل واحدا:

فإن موضوع القضية أي (المعدوم المطلق) له معنى، وهو أنه لا وجود له لا في الذهن ولا في الخارج. ومن جهة ثانية فالمعدوم المطلق بهذا المعنى ثابت لنفسه، إذ ثبوت الشيء لنفسه ضروري، فكما أن الإنسان إنسان، فالمعدوم المطلق معدوم مطلق. أي «ذاك اندي لا وجود له في الخارج ولا

في الدهر، لا وجود له لا في الخارج ولا في الدهر». وهذا هو تماما مفاد القضية القائلة «المعدوم المطلق لا خير عنه». فيتضح أن المعدوم المطلق الذي لا يحبر عنه هو المعدوم المطلق بالحمل الأولي، بحيث يكون الحمل الأولي قيداً للموضوع لا للقضية.

ولا يلزم من كونه لا يحبر عنه، ومن الإحار عنه بأنه لا يخبر عنه، التناقض. لأن هذا الإحار هو للمعدوم المطلق بالحمل الشائع، إذ هو الذي يخبر عنه أما بالحمل الأولي فلا يحبر عنه فالمعدوم المطلق بالحمل الأولي معدوم مطلق، فلا يحبر عنه مطلقاً حتى بعدم الإحار ولكن المعدوم المطلق - باعتباره مفهوم موجود في عالم الدهر - ليس بمعدوم مطلقاً، وبهذا الاعتبار يمكن أن يحبر عنه. وعليه فالمراد بالعدم في عنوان البحث هو المعدوم المطلق بالحمل الأولي وهو ما لا وجود له لا في الخارج ولا في الدهر. فهذا لا يخبر عنه حتى لعدم الإحار أما المعدوم المطلق بالحمل الشائع فهو مفهوم موجود في عالم الدهر مثل سائر المفاهيم الأخرى. والعدم بعدم بالحمل الأولي، والعدم ليس بعدم بالحمل الشائع بل هو مفهوم من مفهومات عالم النفس. ومع اختلاف الحمل فيهما لا يلزم منهما التناقض.

وبهذا التقريب ندفع الشبهة عن عدة فصايا، من قبيل «الجرني جرني» بالحمل الأولي. و«الجرني ليس بجرني» بالحمل الشائع.

فإن «الجرني هو ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين»، وهذا الحمل حمل أولي. ولو استبدلنا المحمول (هو ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين) بالمحمول (حرثي)، تصح القضية «لحرثي جرني» وبما أن ثبوت كل شيء لنفسه ضروري، فالجزئية تكون ثابتة للحرثي.

والجرني كمفهوم هو موجود من موجودات عالم النفس، وهو بهذا الاعتبار مفهوم من المفاهيم. وحيث إن المفاهيم تنقسم إلى مفاهيم كلية

ومفاهيم جزئية، فإن مفهوم الحرثي يسرح في المفاهيم الكلية لا الجزئية، لأن مفهوم الجزئي يصدق على كثيرين، فيقال: زيد حرثي، بعداد جزئي، أرسطو جزئي . .

و«الإنسان إنسان» بالحمل الأولي، لأن كل شيء ثابت لنفسه بالضرورة.
و«الإنسان ليس إنساناً» بالحمل الشائع، فإن مصاديق الإنسان كزيد وبكر .
تكون مصداقاً للإنسان، أما نفس مفهوم الإنسان فلا يكون مصداقاً للإنسان

نعم، بعض المفاهيم لا تختلف باختلاف الحمل الشائع والحمل الأولي،
وذلك مثل مفهوم الكلي، فإن «الكلي كلي» بالحمل الأولي، و«الكلي كلي»
أيضاً بالحمل الشائع، فإن مفهوم الكلي يدخل تحت مفهوم الكلية

وأما القول أن «شريك الساري ممتنع»، و«شريك الساري ليس ممتنع» فإن
شريك الساري شريك الساري بالحمل الأولي، لأن ثبوت كل شيء لنفسه
بالضرورة. وشريك الساري بمعنى أن يكون هناك إله ثان في مقابل الواحد
مبجانه وتعالى ممتنع بل محال ولكنه باعتبار أنه موجود من موجودات عالم
النفس ممكن. وعليه، فإذا لوحظ تعريفه فهو بالحمل الأولي ممتنع. وإذا
لوحظ مصداقه ووجوده فهو ممكن لأنه موجود من موجودات عالم النفس.

وكذا القول بأن «الشيء إما ثابت في الدهر أو لا ثابت فيه» واللاثات
في الدهر هو الغير الموجود فيه. وذلك من قبيل الوجود الخارجي فهو غير
موجود في الدهن. فالشيء إما ثابت في الدهر أو لا ثابت في الدهر.

ومع أنه يمكن تصور اللاتبات في الدهر - وإلا لم أمكن التقسيم إلى
الثابت وإلى اللاتبات - فعلى هذا يكون لللاثات ثابتاً، وهذا تناقض. والجواب
أنه مع اختلافهما بالحمل الأولي والحمل الشائع لا يلزم التناقض. فيكون
«اللاتبات لاتبات» بالحمل الأولي. و«اللاثات ثابت» بالحمل الشائع لأنه
موجود من موجودات عالم النفس.

الفصل الثاني عشر من المرحلة الأولى

في امتناع إعادة المعدوم بعينه

قالت الحكماء: «إن إعادة المعدوم بعينه مستنعة»، وتعمهم فيه بعض المتكلمين، وأكثرهم على الجواز.

وقد عد الشيخ امتناع إعادة المعدوم ضرورياً، وهو من الفطريات؛ لقضاء الفطرة بطلان شئبة المعدوم، فلا ينصف بالإعادة والقائلون بنظرية المسألة احتجوا عليه بوجوه

(مها): أنه لو جاز للمعدوم في زمان أن يعاد في زمان آخر بعينه، لرم تخلل العدم بين الشيء ونفسه، وهو محال؛ لأنه حينئذ يكون موجوداً بعينه في زمانين بينهما عدم متخلل

حجة أخرى لو حازت إعادة الشيء بعينه بعد انعدامه، جاز إيجاد ما بمثله من جميع الوجوه ابتداء واستئنافاً، وهو محال

أما الملازمة؛ فلأن حكم الأمثال فيما يجور وفيما لا يجور واحد، ومثل الشيء ابتداء ومعادةً ثانياً لا فرق بينهما بوجه؛ لأنهما يساويان الشيء المبتدأ من جميع الوجوه.

وأما استحالة اللارم؛ فلما تلزم اجتماع المثليين في الوجود عدم التميز بينهما، وهو وحدة الكثير من حيث هو كثير، وهو محال

حجة أخرى إن إعادة المعدوم توجب كون المعاد هو المبتدأ، وهو محال؛ لاستلزامه الانقلاب أو الخلف.

بيان الملازمة: أن إعادة المعلوم بعينه تستلزم كون المُعاد هو المبتدأ ذاتاً، وفي جميع الخصوصيات المشخصة حتى الزمان، فيعود المُعاد عين المبتدأ، وهو الانقلاب أو الخلف.

حجة أخرى: لو جازت الإعادة، لم يكن عددُ العود بالفاً حداً معيناً يقف عليه؛ إذ لا فرق بين العودة الأولى والثانية وهكذا إلى ما لا نهاية له، كما لم يكن فرق بين المُعاد والمبتدأ، وتعيّن العدد من لوازم وجود الشيء المشخص^(١).

احتجَّ المجوزون بأنه لو امتنعت إعادة المعلوم لكان ذلك إما لماهيته، وإما للآزم ماهيته، ولو كن كذلك لم يوجد ابتداءً، وهو ظاهر، وإما لعارضٍ مفارقٍ، فيزول الإمتناع بزوال

وَرَدَ. بأن الإمتناع لأمرٍ لازم لكن لوجوده وهويته، لا لماهيته، كما هو ظاهر من الحجج المتقدمة. وهيئة ما دعاهم إلى القول بحواز الإعادة زعمهم أن المعاد - وهو مما نطق به الشرائع الحقة - من قبيل إعادة المعلوم.

ويردُّه أن الموت نوع استكمال، لا انعدام وزوال^(٢).

(١) ولا مرجح لبعض تلك الأعداد والحاصل جيد أن التعمين أي الشخص من لا يد منه في الوجود لأن الشيء ما لم يشخص لم يرجد مع أنه لا مرجح لتعمين عدد حاصر منها (ط).

(٢) فإن قيل: هذا إما يتم لو كان الموت استكمالاً للروح والبدن جميعاً وهو غير مسلم وأما لو كان استكمالاً للروح فقط فالاشكال على حاله، لأن إعادة بدن حيث من إعادة المعلوم.

قبل شخصية الإنسان بعينه دون بدنه المتغير دائماً، فالإنسان المائد في المعاد بالنفس والبدن عين الإنسان الذي كان في الدنيا سواء كان الموت استكمالاً للروح فقط وكان البدن المائد معها بإيجاد جديد أو كان الموت استكمالاً للروح و بدن وكان البدن المائد مع الروح هو البدن النديوي المستكمل فالإنسان بعينه وبدنه هو الذي كان في الدنيا بعينه (ط).

شرح المطالب

هذه المسألة من موارد النزاع بين الفلاسفة والمتكلمين من العامة. حيث ذهب متكلمو العامة إلى جوار إعادة المعدوم بعينه بينما قال الفلاسفة باستحالة ذلك. ولا بد أولاً من بيان المادى تنصورية لهذه المسألة، وتحرير محل النزاع.

معنى الإعادة

لو عدم شيء، وتم التعويض عنه بمثل له بحيث لا يختلف المثل عن المعدوم في شيء، فيقال بحسب العرف أنه أعيد ذلك الشيء، مع أنه بحسب الواقع لم يعد ذلك الشيء بعينه، وإنما أعيد مثله وشبهه. والعرف يعتبر أن التعويض بالمثل إعادة.

ودلك من قبل أن الله تعالى أعاد عربيراً إلى الحياة بعدما أماته مائة عام. فالعرف يحكم بأن الله تعالى أعاد عربيراً بنفسه لا أنه أعاد مثله. والقائلون باستحالة إعادة المعدوم لا يقصدون بذلك إعادة ما يشمل المثل والشبه العرفي، وإنما يعنون بذلك إعادة عين لشيء بكل خصوصياته بما فيها الزمان والمكان. والله تعالى عندما أمات عربيراً مائة عام بعدما عاش خمسين سنة، ثم بعثه من جديد وأحياه خمسين سنة أخرى، فلا يقال أن الخمسين سنة الأخيرة هي عين الخمسين سنة الأولى، بل هي غيرها قطعاً، ولهذا فإن عزيزاً يكون قد عاش حقيقة مائة سنة ولو كانت لخمسين الأخيرة هي نفس الأولى بعينها وخصوصياتها، لكان عزيز قد عاش خمسين سنة فحسب.

فالمقصود باستحالة إعادة المعدوم بعينه هو أنه إذا وجد شيء في ضمن زمان حاص. فلا يمكن - بعد إعدامه - إعادة نفس ذلك الشيء بجميع خصوصياته وفي نفس زمانه الحاص به، بل يمكن إيجاد مثل ذلك الشيء وما يشبهه في بعض الخصوصيات مع اختلاف بعضها الآخر، كالإختلاف في الزمان.

وبعبارة أوضح، فإن الإنسان في كل دقيقة يعيشها، فإن الدقيقة اللاحقة تكون مغايرة للدقيقة السابقة. وإلا لو كانت اللاحقة عين السابقة لما كانت دقيقة لاحقة بل كانت هي عين السابقة. وبالتالي فإن وجود الإنسان في الدقيقة اللاحقة ليس عين وجوده في الدقيقة السابقة بل هو غيره. نعم أحد الوجودين شبه بالآخر ومثل له في جميع الخصوصيات ما عدا الزمان بحسب العرص. فالقائل باستحالة إعادة المعدوم بعينه، لا يقصد بها استحالة إعادة مثل المعدوم، وهو المعنى العرفي، بل يقصد بها استحالة إعادة عين المعدوم، وهو المعنى الفلسفي. فيكون المراد بالاستحالة في العنوان هو أن يوحد عين الموحود الأول، بلا أي فارق حتى في الخصوصيات الرمائية

ومن جهة ثانية، لا محذور في تكرار الماهية بعينها. فلا محذور في القول أن الإنسانية التي كانت في عزير قبل الإمامة هي عين الإنسانية التي هي في عزير بعد الإمامة. فإعادة المعدوم بعينه في الماهية معقول. ومحلّ السراع هنا هو في إعادة المعدوم بعينه في الوجود لا في الماهية. فالموجود الذي وجد يوم السبت، وعدم يوم الأحد، ووجد يوم الإثنين، هذا الموجود الذي وجد يوم الإثنين، هل هو غير ذلك لموجود في يوم السبت بجميع خصوصياته حتى خصوصية الزمان؟ أم هو مثل ذلك الموجود في يوم السبت؟

ذهب بعض المتكلمين إلى القول بأنه عينه بلا فارق. بينما ذهب الفلاسفة إلى استحالة أن يكون عينه، بل هو مثله.

أدلة امتناع إعادة المعدوم بعينه

ذهب الشيخ الرئيس والفلاسفة عموما إلى القول أن مسألة استحالة إعادة المعدوم بعينه هي مسألة ضرورية بعد تصور المسألة تصورا صحيحا: فالعدم ليس بشيء حتى يعاد، وإذا كان الأمر كذلك فلا معنى لإعادة المعدوم.

وثمة من قال بأن المسألة نظرية تحتاج إلى برهان، وقد ذكر المصنف عدة براهين لإثبات المسألة، وهي:

الدليل الأول: إذا جاز إعادة لمعدوم بعينه فبلمر على هذا أن يكون هناك وجود واحد قد تخلله العدم وهذا لا يعقل؛ لأن العدم قد يتخلل بين موحودين، وليس وجود واحد.

هذا مصافا إلى لزوم أن يكون الوجود الواحد كثيرا، والوجود الكثير واحدا؛ إذ المفروض أنه وجود واحد تخلط العدم، فما فرض واحدا هو كثير، وما فرض كثيرا هو واحد. ومن الواضح استحالة أن يكون الكثير واحدا. ومن هنا عمد المصنف في كتابه نهاية الحكمة إلى استدلال عنوان المسألة بعنوان آخر، وهو «في أنه لا تكرر في الوجود». أي أن الوجود الواحد لا يمكن أن يتكرر. وبناء على الجواز في المسألة يلزم أن يكون الوجود الواحد متكررا.

الدليل الثاني: لو حار إعادة لمعدوم بعينه من كل جهة بما فيها جهة الزمان، لجاز لازمه، وهو إيجاد ما يماثل الموجود من كل جهة. واللامر باطل، فالمقدم مثله.

وجه الملازمة: لو جاز للمعدوم أن يوجد في الزمان الثاني بعينه لجاز أن يوجد ما يماثل الموجود الأول في زمانه الأول من كل جهة، لأن حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد. فهذا المعاد الثاني مثل الأول من كل جهة، بل هو عيه، والمفروض أن إعادة المعدوم بعينه جائزة. فيمكن إيجاد الموجود المعدوم في الزمان الثاني بعينه. وإذا أمكن إيجاد الموجود المعدوم

في الرمان الثاني بعينه، أمكن أن يوحد واحد بعينه في عرضه أيضا. لأنه لا فرق بين أن يكون في عرضه وبين أن يكون في طوله، فإن حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد. وفي المقدم، إذا حاز إيجاد العين طولا، فيجوز إيجاد العين عرضا بلا الفرق.

وجه بطلان اللازم: هو أن اجتماع المثليين محال، وذلك لأنهما بحسب الفرض مثلان من كل جهة، وأحدهما عين الآخر فيقتضي عدم التميز. وكونهما إثنيين يقتضي التميز. والجمع بين التميز وعدم التميز جمع للمقيضين وهو محال. وإذا ثبت بطلان التالي ولمقدم مثله، فلا يجوز إعادة المعدوم بعينه.

الدليل الثالث. لو جاز إعادة المعدوم بعينه للزم من ذلك الخلف أو الانقلاب، وتوضيحه أن المعاد كارة بفرض عين المبتدأ من كل جهة وخصوصية بما فيها حصرية الرمان. وأخرى يفرض المبتدأ عين المعاد كذلك فإذا كان المعاد عين المبتدأ وليس غيره، فما فرض معادا ليس بمعاد. وهذا حلف فرضه معادا. وإذا كان المبتدأ عين المعاد يلزم الانقلاب؛ لأن ما فرض مبتدأ هو المعاد، وليس غيره، فيقلب عن كونه مبتدأ إلى كونه معاد. وكلاهما محال.

الدليل الرابع. لو أمكن أن يعاد الشيء ثانيا لأمكن أن يعاد ثالثا، ولو أمكنت الإعادة الثالثة لأمكنت الإعادة الرابعة، فيلزم التسلسل إلى ما لا نهاية وتوضيحه أنه كلما كان العود ممكنا، فلن يقف حدّ العود في عدد معين. فيلزم بناء على الجواز، أن يكون للمعدوم عودات غير متناهية، إذ الوقوف على عدد معين يستدعي العرق والتميز بين الإعادات، والإعادة الرابعة مثلا إذا كانت مستحيلة فلتكن الإعادة مستحيلة. وحيث إنه لا تفاوت بين الإعادات ولا فرق فيلزم التسلسل إلى ما لا نهاية.

وقد أثبت في محله أن تعين العدد هو من مشخصات الموجود المادي، لأن الموجود إما واحد وإما كثير. وكثير لا بد أن يكون مشخصاً، وإلا لو لم يتشخص عدده فهذا ينافي وجوده المادي وباء على حواز إعادة المعدوم بعينه، ووجوب أن تتحقق العودات جميعاً، لا يمكن أن يكون للموجود المادي مشخص من حيث العدد. إذ لقائل بحوار إعادة المعدوم بعينه لا يقول أنه ممكن فقط، بل يقول أنه واجب وقوعاً، فمراده من الجواز هو الحواز بالإمكان العام أي بالضرورة والوجوب وإذا بطل التسلسل فثبت امتناع إعادة المعدوم بعينه.

دليل القول بالجواز

وما دعا هؤلاء المتكلمين إلى القول بالجواز هو أنهم تصوروا أن المعاد هي الآخرة هو من قبيل إعادة المعدوم بعينه، وحيث إن الحكماء يقولون باستحالة إعادة المعدوم بعينه، توهم هؤلاء المتكلمين أن ذلك يلزم منه إنكار الآخرة. وحيث إن القيامة والمعاد من أصول الدين الإسلامي بل كل الأديان السماوية. قالوا بوجوب إعادة المعدوم بعينه. ويتضح بما تقدم من جواب على الشبهة أن المعاد ليس هو إعادة للمعدوم بعينه، كما أن الموت نوع استكمال، لا إعدام وزوال. وبذلك تنفي أصل الشبهة. وإذا انتفت أصل الشبهة فلا يعود للمبني المذكور أي مبرر. ولكن مع ذلك فقد أقاموا البرهان التالي على جواز إعادة المعدوم بعينه، وهو أن إعادة المعدوم بعينه محال لاحتتمالات ثلاثة:

- ١ - إما لأن سبب الاستحالة هو نفس الماهية.
- ٢ - وإما لأن السبب لارم غير مفارق للماهية.
- ٣ - وإما لأن السبب هو غير لارم مفارق للماهية.

فإن كان السبب في استحالة إعادة المعدوم بعينه هو ذات الماهية لما وجدت أولاً، والمفروض أنها وجدت أولاً فالاستحالة لم تنشأ من عين الماهية وإلا لما وجدت أولاً حتى تصل النوبة إلى الإعادة. ومثال الاستحالة الذاتية «شريك الباري» الذي هو ممتنع ذاتاً، وامتناعه الذاتي يستلزم انتفاءه من الأصل، فلا تصل النوبة إلى البحث في إمكان إعادته ثانية أو عدم إمكانه.

وإن كان السبب في استحالة إعادة المعدوم بعينه هو أمر لازم غير معارق للماهية، فيرد نفس الجواب السابق، لأن مآل هذا الوجه إلى الوجه السابق. إذ الفرض أن السبب هو أمر غير معارق للماهية، فكان يسعى أن لا يوجد أولاً. والمفروض أنه وجد أولاً. وهذا ما يسمى بالمحال الوقوعي، أي ما يلزم من وقوعه محال. أما نفس ذاته فلا يلزم منه محال.

وإن كان السبب في استحالة إعادة المعدوم بعينه هو أمر معارق غير لازم للماهية، فهذا الأمر المعارق إن كان موجوداً يستحيل الإعادة، وإن كان غير موجود فلا يستحيل الإعادة. فمكرر إعادة المعدوم بعينه ممكنة.

وعليه، فإن إعادة المعدوم بعينه ممتنع، ولكن ليس بسبب ماهيته ولا بسبب لازم ذاتي للماهية، بل بسبب لازم غير ذاتي معارق للماهية. وإذا كانت الإعادة مستحيلة لسبب معارق، فإذا وجد السبب يمتنع الإعادة، وإن لم يوجد السبب تكون الإعادة جائزة حينئذ.

أورد المصنف على هذا الاستدلال بأن الحصر المذكور في الدليل ليس بحاصر، فليس سبب الإمتناع هو عين الماهية، كما ليس هو جزء غير معارق للماهية، كما ليس هو جزء معارق للماهية، بل سبب الإمتناع هو وجود الماهية، والحاصل أنه يوجد سبب آخر للإمتناع، وهو الوجود، لم يذكر في الدليل.



مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد ملی

المرحلة الثانية

في انقسام الوجود
إلى خارجي وذهني

وفيها فصل واحد و(تتمة)



مرکز تحقیقات کتاب و اسناد اسلامی

الفصل الأول من المرحلة الثانية

في الوجود الخارجي والوجود الذهني

المشهور بين الحكماء أن للماهيات وراء الوجود الخارجي - وهو الوجود الذي تترتب عليها فيه الآثار^(١) المطلوبة منها - وجوداً آخر لا تترتب عليها فيه الآثار، ويسمى وجوداً ذهنياً، فالإنسان الموجود في الخارج قائم لا في موضوع بما أنه جوهر، ويصح أن يمرض فيه أبعاد ثلاثة بما أنه جسم، وبما أنه نبات كحجران وإنسان ذو نفس نباتية وحيوانية وناطقة، ويظهر معه آثار هذه الأجناس والمصول وخواصها. والإنسان الموجود في الذهن المعلوم لنا إنساناً ذاتاً واجدٌ لحده، غير أنه لا يترتب عليه شيء من تلك الآثار الخارجية.

وذهب بعضهم إلى أن المعلوم لنا، المسمى بالموجود الذهني، شبح الماهية لا نفسها. والمراد به عرض وكيف قائم بالنفس، يباين المعلوم الخارجي في ذاته ويشابهه ويحكميه في بعض خصوصياته، كصورة الفرس المنقوشة على الجدار الحاكية للفرس الخارجي. وهذا في الحقيقة سفسطة^(٢) يسدّ معها باب العلم بالخارج من أصله

(١) المراد بالآثر في هذا المقام هو كدس الشيء سره، كان كاملاً أولاً تتم به جميعه الشيء كالحوانية والطلق في الانسان أو كاملاً ثانياً مترتباً على الشيء بعد تمام ذاته كالمعجب والضحك للانسان (ط)

(٢) لمعايرة الصور الحاصلة عند الانسان لما في الخارج معايرة مطلقة فلا علم بشيء مطلق وهو السفسطة (ط)

وذهب بعضهم إلى إنكار الوجود الذهني مطلقاً، وأن علّم النفس بشيء إضافة خاصةً منها إليه. ويردّه: العلم بالمعدوم؛ إذ لا معنى محصلاً للإضافة إلى المعدوم.

واحتج المشهور على ما ذهبوا إليه من الوجود الذهني بوجوه:

الأول: أنا نحكم على المعلومات بأحكام إيجابية، كقولنا: «بحر من زبيب كذا»، وقولنا: «اجتماع القبطيين غير اجتماع الضدين»^(١) إلى غير ذلك، والإيجاب إثبات، وإثبات شيء شيء فرغ ثبوت المثبت له، فلهذه الموضوعات المعدومة وجود؛ وإذا ليس في الخارج ففي موطن آخر، ونسميه: **الذهن**.

الثاني: أنا نتصور أموراً تنصف بالكلية والعموم، كالإنسان الكلي، والحيوان الكلي، والتصور إشارة عقلية لا تتحقق إلا بمشار إليه موجود، وإذا لا وجود للكلي بما هو كلي في الخارج، فهي موجودة في موطن آخر، ونسميه: **الذهن**.

الثالث: أنا نتصور الصرّف من كل حقيقة، وهو الحقيقة محذوفاً عنها ما يكثرها بالخلط والانضمام، كالبياض المتصور بحذف جميع الشوائب الأجنبية وصرّف الشيء لا ينشئ ولا يتكرر، فهو واحد وحدة جامعة لكل ما هو من سنخه، والحقيقة بهذا الوصف غير موجودة في الخارج، فهي موجودة في موطن آخر، نسميه: **الذهن**.

(١) فإن قيل: إن أدلة الوجود ذهني مصحها ثبات الوجود الذهني بما هيته والمشتقات باطلة الدوات ليست لها ماهيات وإنما يحتل العقل مفهومه لأمر باطل الذات كشريك الناري واجتماع التقيضين وغيرهما

قلت: إن بهذا الذي يحتل العقل ثروما على إمكان الحمل وقد ليس في الخارج هي موطن آخر اسمه **الذهن** (ط)

شرح المطالب

الوجود الذهني^(١)

يعتبر البحث في الوجود الذهني^(٢) من مهمات مساحات الفلسفة الإسلامية^(٣) فما لم يكن ثمة وجود ذهني فليس يكون هناك فلسفة أصلاً، كما أن إثبات الواقع الخارجي إنما يكون بتوسط الوجود الذهني. وقد اتضح مما تقدم أن هناك فرقاً بين الوجود والماهية بالمعنى الأخص، وأن الإنسان يدرك بعطرفته أن بإمكانه التوصل إلى الواقع لخارجي، فيعلم به علماً مطابقاً في الجملة.

(١) بحث المصنف عن الوجود الذهني في كتابه «مدى الحكمة» و«نهاية الحكمة»، ومع أن الكتاب الأول مهدد بكتاب الثاني، إلا أن بعض المواضع المبحوث فيها يعتبر أشد عمقاً وتعقيداً مما ذكر في كتاب «النهاية»، ومن جملة هذه المواضع بحث الوجود الذهني. ولهد لا بد من التدقيق في بحث «البدائية» نظراً لأهميته وتعقيدته من جهة، ولأن بعض ما ذكر في «النهاية» لم يذكر بتفصيل المبحوث في «البدائية» (ش).

(٢) إن المسائل التي بحثت في المرحلة الأولى يساري المحمول فيها مع الموضوع في دائرة الصديق سعة وشمولاً، فهي مسألة الوجود يساري الوجود مع الأصالة، وكذلك في مسألة أن الوجود واحد مشكك. أما المرحلة الثانية فيلاحظ أن محمولات مسائلها ذات شعب، وهي بكلاً شبيهاً مساوية لموضوع والفرضية المبحوث عنها هنا «الوجود» أما خارجي وأما ذهني، تسمى قضية مرذدة المحمول، أي أن المحمول فيها له شقان، وهو بمجموع شعبه يتساوى مع الموضوع في دائرة الصديق (ش).

(٣) البحث في الوجود الذهني هو من إنجازات الفلسفة الإسلامية، ويبدو أن هذا العنوان قد ظهر للمرة الأولى كمسألة مستقلة في كتاب المساحات المشرقية، وذكر بعد ذلك في كتاب كتف المراد للمواجهة بصير الدين الطوسي. بينما لا يوجد لهذا العنوان أي ذكر في مؤلفات المتقدمين كالفارابي وابن سينا وإخوان الصفا وشيخ الإشراق، ويرى الشهيد مطهري في الكتاب المطبوع بحث عنوان (محاضرات في الفلسفة الإسلامية) ص ١٦٥ أنه لم يوجد بحث باسم الوجود الذهني حتى القرن الخامس والسدس الهجري حيث عوت هذه المسألة رسمياً في كتب الفلسفة والكلام من ذلك التاريخ المذكور. نعم يمكن الإدعاء بوجود جذور بحث الوجود الذهني في كلمات القدماء وإن بالفاظ محتففة.

والمقصود بعلم النفس بالواقع الخارجي هو أنها تدرك «ماهية» الواقع الخارجي، وليس «وجود» الواقع الخارجي؛ فإن النفس ترتبط بالواقع الخارجي عن طريق الماهيات وليس عن طريق الوجود، وذلك لمكان أنس الذهن بالماهيات.

وحيث إن النفس ترتبط بالوجود الخارجي عن طريق الماهية، فيكون للماهية وجود ذهني مضافاً إلى وجودها الخارجي. ويختلف الوجود الخارجي عن الوجود الذهني باختلاف الآثار، واختلاف الآثار تابع لاختلاف نحو الوجود، فالوجود الخارجي لماهية النار يترتب عليه الإحراق والحرارة، بينما الوجود الذهني لماهية النار لا يترتب عليه هذا الأثر. وأثر الوجود الذهني للماهية هو أنه يطرد الجهل من أفق النفس^(١)

فالوجود الذهني لا يترتب عليه آثار الوجود الخارجي، ولكن يترتب عليه آثار الذهن ومن هنا فإن الإنسان بوجوده الخارجي له ماهية. وماهيته هي أنه جوهر (قائم في موضوع)، جسم (له أبعاد ثلاثة)، نام، حساس، متحرك بالإرادة، ناطق. ولكن الإنسان بوجوده الذهني ليس قائماً في موضوع، وليس له أبعاد ثلاثة. ومع ذلك فإن الماهية في الدهن عين الماهية في الخارج، ويسطق عليهما نفس التعريف. وعليه، ففي الوجود الخارجي تكون الماهية منشأ لترتب الآثار، وفي الدهن لا تكون منشأ لترتب تلك الآثار، ومع ذلك فالماهية هي ذهناً وخارجاً، والإنسان في الدهن هو عين الإنسان في الخارج من حيث الماهية وبعبارة أوضح فإن الماهيتين بالحمل الأولي متحدتان، وهما بالحمل الشائع محثلتان؛ فإن وجود الماهية الخارجية مغاير لوجود الماهية الذهنية في الآثار المترتبة على كل منهما

(١) حين تصور النفس واقعة مؤلمة كواقعة كربلاء مثلاً، فإنها تتأثر بذلك ومنشأ هذا التأثير في الحقيقة هو الصورة الذهنية لهذه الواقعة، لا الوجود الخارجي لها، وهذا أيضاً من آثار وجود الصور الذهنية (ش)

ومن ناحية ثانية لا ريب في أن كل فرد من أفراد الإنسان يعلم بنفسه، وأنه موجود متحقق وليس بوهم وحبس. فالإنسان قد يشك في كل شيء، لكن لا يمكنه الشك في نفسه ووجوده. وإذا الكلام في أنه: هل يعلم أيضا بالأمور الخارجة عن ذاته أم لا؟ وهل هذه الصور المتحققة في الدهن كصورة الإنسان، والشجر، وغيرها من ماهيات، تحكي الواقع الخارجي أم لا؟ وهل أن الصور المتحققة في الدهن مطابقة للواقع الخارجي أم غير مطابقة؟

والجواب لا يخرج عن أحد احتمالين: إما أن تكون الماهيات المتحققة في الدهن حاكية عن الماهيات لمتحققة في الخارج، أو أنها ليست حاكية عنها، ولا ثالث لهما في البين.

فإن كنت حاكية عنها ثبت المطبوع، وهو أن الماهية في الخارج عين الماهية في الدهن، وإن اختلفا وجوداً وإن لم تكن الماهيات المتحققة في الدهن حاكية عن الماهيات المتحققة في الخارج وكاشفة عنها، فيلزم على هذا أن تكون المعارف والصور الذهنية الحاصلة في النفس جهلاً مركباً، لفرص المعايرة بينهما^(١) بل يلزم على هذا بسطه واسداد باب العلم بالخارج من أصله.

والى هنا يتضح أن القوم بالوحد الذهني يتوقف على إثبات الركين التاليين:

الأول: إثبات الوجود الذهني في مقابل الوجود الخارجي.

(١) نقول أن يقول لا سلم بوجود الواقع الخارجي حتى نصل بوجه إلى البحث في مطابقة الصور الذهنية له وعدم مطابقتها له. والجواب مفصلاً يأتي في بحث بعلم، وجماله أن البرهان قائم على أن الصور الموجودة في الدهن ليست مخلوقة للنفس ولو كانت من خلق النفس لما كانت النفس تخلق الصور التي تؤلفها وتؤديها. وحيث أن هذه الصور لم تكن موجودة ثم وجدت، فتحتاج إلى علة، فإذا لم تكن النفس هي العلة الحافظة لثبات الصور التي في الدهن، فيكون عليها حشد هو الخارج (ش).

الثاني: إثبات أن الوجود الذهني عين الوجود الخارجي بحسب الماهية، وإن لم يترتب على الماهية في الذهب الآثار المترتبة عليها في الخارج بحسب الوجود.

إنكار الوجود الذهني

وفي مقابل القول بالوحد الذهني توجد نظريتان.

الأولى: إنكار الوجود الذهني من أصل.

الثانية: إنكار مطابقة الوجود الذهني لوجود الخارجي بحسب الماهية.

ومنشأ إنكار الوجود الذهني، أو إنكار المطابقة بين الماهية في الذهب والماهية في الخارج، هو لزوم إشكالات عويصة على القول بالوحد الذهني، وحيث إن المعص لم يقف على الجواب الشافي لهذه الإشكالات، فقد أنكر الوجود الذهني من الأساس، أو أنكر المطابقة بين الماهية في الذهب والماهية في الخارج. وعليه، فالذين أنكروا المطابقة هم على قسمين. القسم الأول أنكر الوجود الذهني من الأصل فصلا عن المطابقة والقسم الثاني اعترف بالوجود الذهني واكتفى بإنكار المطابقة.

نظرية الشبح

والأساس الذي استند إليه أناع القسم الثاني هو أن الموجود في الدهن هو شبح ماهية الشيء لا أنه عين ماهية الشيء. وقد مثل المصنف لنظرية الشبح بصورة الهرم المقوشة على الجدار والحاكية للهرم الخارجي في بعض خصوصياته. فكما أن الصور التي تنتقش على الجدار هي أشباح الموجودات الخارجية، فإن الصور الموحدة في الدهن هي أشباح الموجودات الخارجية.

وهذه الصورة المقوشة على الجدار والتي هي شبح الوجود الخارجي،

لا تعكس حقيقة الوجود الخارجي من حيث كونه حوهرًا أو عرضًا، ومن حيث إنَّ له امتدادًا في الأبعاد الثلاثة، ومن حيث إنَّه حساس متحرك، ومن حيث كونه ناطقًا له قوة على التكبير والنطق . نعم، غاية ما يثبت من خلال صورة الشيء وشبهه هو أن هناك موجودًا ما^(١).

وعليه، فهذه الصور الموجودة في الدهن هي أشباح للموجودات الخارجية، وهي لا تحكي عن حقائقها. وفي النتيجة فإنه يحتمل مخالفة جميع الصور التي في الدهن للمواقع الخارجي، ومع وجود احتمال المخالفة ينسد باب العلم بالخارج، وعلى هذا فمآل طريقة الشح إلى السفسطة.

نظرية الإضافة

وبالنسبة إلى أصحاب الاتجاه الأول فقد ذهب الفخر الرازي المعروف بإمام المشككس إلى إنكار الوجود الذهني^(٢) تطلعًا، وذلك بسبب الإشكالات الواردة عليه والتي لا يمكن التخلص منها إلا بالتخلص من الوجود الذهني نفسه

والمحرر الرازي إذ ينكر الوجود لذهني فإنه يعترف العلم بأنه إضافة من النفس إلى الخارج^(٣) كالحجر إذا وضع إلى حب الحجر فإنه يحصل من ذلك إضافة ونسبة بينهما هي نسبة لمحاذاة ونسبة التماس والتياسر. وهذه النسب ليس لها وجود وراء وجود الحجارة المتجاورة، بل هي أمور ذهنية صرفة يترعها الدهن. ومقتضى تعريف الفخر هو أن حصول العلم للنفس ليس

(١) إن إنكار الركن الثاني من ركني الوجود الذهني (مطابقة) يلزم من المسطة بمعناها المعرفي محض، بما إنكار الركن الأول (أصل الوجود الذهني) يلزم من المسطة بمعناها المعرفي والوجودي، فلا يلزم الثاني بين عبارة الشارح هنا وعبارته في مطلع البحث

(٢) نسب نظرية الإضافة أو التعلق إلى أبي الحسن الأشعري، حيث قال في تعريف العلم بأنه عبارة عن نوع تعلق وإضافة من العالم إلى المعلوم. وقد تمسك الفخر الرازي بهذه النظرية

بمعنى زيادة شيء إليها، إذ لا يحصل للنفس سبب هذه الإضافات والنسب الباطلة أي شيء جديد. فإذا مع تفسير العلم بالإضافة فإنه لا يحصل أي تغيير في نفس الإنسان بسبب تحقق العلم له.

وهذا التفسير مستغرب جداً، سيما وأن الوجدان السليم يحكم بوجود فرق كبير بين العالم الحرير والطقس الصغير الذي لا يملك من العلم أي نصيب يذكر. فهذا الفرق الكبير لا يمكن تفسيره بمجرد حصول تعبيرات في النسب والإضافات. يبدو أن الذي دعا الفخر الرازي إلى الترام هذا التفسير هو وجود بعض الإشكالات المعويصة التي ترد على القول بالوحدانية الذهنية، والتي ستأتي الإشارة إليها لاحقاً^(١)، بحيث إن الحكيم السرواري نفسه علق على أحد إشكالات الوجود الذهني قائلاً: «هذا الإشكال قد جعل العقول حيارى، والأفهام صرعى، فاخترنا كل مهراً»^(٢).

وما ذكره الرازي بديهياً **اليعطيان**، وضع قلث فقد أقيم الدليل على بطلانه؛ إذ أنه من الواضح أن العلم يتعلق بالمعدوم، وذلك من قبيل العلم بأن «شريك الناري ممنوع» وأن «اجتماع الفيضين محال»، فإذا كان العلم عبارة عن إضافة بين النفس والحارج فكيف يمكن تفسير العلم بالأمور المعدومة والحال أن المعدوم لا وجود له في الحارج؟^١ وإذا كانت الإضافة لا توحد إلا بوجود طرفيها، فهي الموارد التي لا واقع خارجي لها كالأمور المعدومة، كيف يمكن

(١) إن النظريات المقابلة لنظرية الوجود الذهني لم يشأ نتيجة الفرار من هذه الإشكالات ولم يكن أساساً في معرض الإجابة والرد على الوجود الذهني، ولكن المتأخرين صاغوه في كتبهم بما يؤهم أنها في معرض الرد، وإلا فالقول بالإضافة جاء في مرحلة سابقة على طرح هذه الإشكالات كما لا يخفى، والقول بالشمع نتج عن فهم متأخر لكلام الفلاسفة القدماء في مقام تعريفهم للعلم بأنه صورة أو تمثيل. فهذه النظريات نشأت نتيجة الآراء المختلفة في تأويل أقوال الفلاسفة القدماء (انظر محاضرات في الفلسفة الإسلامية، لمرتضى مطهري).

(٢) شرح المنظومة، م س ج ٢، ص ١٢٨. والتعبير للشيرازي في الأسفار، ١/ ٢٩٨.

تصور حصول العلم بها؟! وحيث إن العلم بالمعدوم ثابت بالوحدان فيدل ذلك على أن العلم ليس من مقولة الإضافة.

أدلة الوجود الذهني

إن إثبات الركن الأول من ركبي «وجود الذهني» وهو أن الماهية لها وجود متحقق في الذهن وليست مجرد إضافة، يحول دون إنكار الوجود الذهني مطلقاً. أما إثبات الركن الثاني، وهو أن الماهية الموجودة في الذهن عين الماهية في الخارج، وليس شحناً لها، فإنه يحول دون إنكار الوجود الذهني الحكائي^(١).

والأدلة التي ذكرت للوجود الذهني تتكفل إثبات الركن الأول، وهو إثبات أصل الوجود الذهني في مقابل دعوى المحرر الرادي المتقدمة أما الركن الثاني وهو إثبات العينية في مقابل أصحاب نظرية الشح، فلا تهض الأدلة المذكورة هنا لإثبات ذلك^(٢) ومهما يكن فقد ذكرت عدة أدلة لإثبات الوجود الذهني، أهمها ما يلي:

١. دليل موضوعية الموجبة

وهو أنه يمكن إثبات جملة من الأحكام الإيجابية للموضوعات المعدومة في الخارج. من قبيل «حجر من الرشق درة»، مع أنه لا يوجد في الخارج حجر من الرشق ومن قبيل «حبل من الذهب ثقل ورثا من جبل من الحجر نفس العجم»، مع أنه لا يوجد في الخارج حبل من الذهب ومن قبيل «اجتماع

(١) إلا بعد الإيمان بالوجود الذهني إلى جانب الوجود الخارجي - الركن الأول - لا بد من القول بالاتحاد الماهوي بينهما بحيث تكون الماهية في الوجود الذهني حاكية عن الماهية في الوجود الخارجي - الركن الثاني -

(٢) وقد تعرض المصنف لإثبات الركن الثاني من ركبي الوجود الذهني في كتابه «نهاية الحكمة» كما يقول الشارح وبعض من عائل الحكيم السبرولري وتشيرازي أن الأدلة التي أقيمت بهدف إثبات الركن الأول - وعلى الأقل بعضها - يكفي لتأييد القول بنظرية الشح أيضاً

الضدين غير اجتماع القبضين^(١). ففي هذه القصايا يوجد إحصار عن شيء، وحمل لشيء على شيء. فإذا لم يكن لموضوعاتها وجود في الخارج فلا بد أن يكون لها وجود في موطن آخر^(٢)، وهو ما يسمى الذهن. وبهذا يثبت المطلوب^(٣).

٢. دليل الكلية

وهو أنه يمكن تصور أمور تنصف بالكلية والعموم، وذلك من قبيل «الإنسان كلي»، فالكلي المنطقي هنا يحمل على الكلي الطبيعي الذي هو الماهية. وعلى هذا يوجد موضوع يحمل عليه الكلي المنطقي. وهذا الموضوع الذي يحمل عليه الكلي غير موحود في الخارج، لأن الإنسان في الخارج حرنى ومتشخص فبمنع عرض هدفه على كثيرين. وحيث إن الإنسان - بوصف كونه كلياً لا يمنع (عرض هدفه) على كثيرين - لا وجود له في الخارج، فهو موحود في موطن آخر^(٣) هو الذهن^(٤).

(١) مقتضى أن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت الثبوت له (قاعدة العرضية)

(٢) وهذا الدليل ذكره السيوراني في المنظومة بالتعريب التالي: يحكم على ما لا وجود له في الخارج حكماً إيجابياً، وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت الثبوت له، وإذ ليس الثبوت له هنا في الخارج، فهي الذهن. والمبدأ الذي يستند إليه هذا الدليل هو قاعدة العرضية (انظر شرح المنظومة، م. س. ج ٢ ص ١٢٤) وذكره السيوراني في الأسفار وغيره، بالتعريب التالي: يحكم على أشياء لا وجود لها في الخارج أصلاً بأحكام ثبوتية صادقة، وكذا يحكم على ما له وجود، ولكن لا يقتصر في الحكم على ما وجد منه، بل يحكم حكماً شاملاً لجميع أفراده المحققة والمقدرة، مثل قول كل عنما طائر، وكل مثلث فإن رواياه الثلاث مساوية لقائمتين. وصدق الحكم الإيجابي يستلزم وجود موضوعه، كما تصدق به المبررة الإنسانية. وإذ لا يكفي في هذا الحكم الوجود العيني للموضوع علمنا أن له وجوداً آخر هو الوجود الذهني (انظر الأسفار، ١/ ٢٦٩. وأيضاً مسائل قديمة، ص ٣٩)

(٣) مقتضى أن التصور إشارة عقلية لا بد فيه من وجود مشار إليه نحو ما.

(٤) وذكره السيوراني بالتعريب التالي: يتصور مفهومات كنه رعاية تحذف خصائصها ومميزات، والتصور إشارة عقلية، والمعموم المطلق لا يشار إليه مطلقاً، فهي بحر الكلية موجودة، وإذ ليس في الخارج - لأن كل ما يوجد في الخارج حرنى - في الذهن. والمبدأ الذي يستند إليه هذا الدليل هو أن التصور إشارة عقلية (انظر شرح المنظومة، م. س. ج ٢ ص ١٢٤)

٣. دليل الوحدة

وهو أنه يمكن تصوّر الصرف من كل شيء، وصرف الشيء لا يشتى ولا يتكرر، إذ المقصود من صرف الشيء هو أحد الحقيقة نفسها دون أن يخالطها أي شيء آخر، فماهية الإنسان بما هي ماهية الإنسان غير قابلة للتكرار والتثنية، لأن التثنية فرع المخالطة، وحيث إنه لا محالط لصرف الشيء فلا ثاني له. فماهية البياض مثلا بما هي بياض غير قابلة للتثنية ولا التكرار، فلا يتكرر البياض إلا إذا أضيف إلى جسم أو كتاب أو ورقة. أي أن التكرار ناشيء من انضمام البياض واختلاطه بشيء آخر. وحيث إنه لا يوحد شيء في الواقع المادي إلا مخلوطا مع غيره؛ فلا يكون الصرف موجودا في الواقع المادي^(١) بل يوجد في موطن آخر يسميه الذهن^(٢).



كما ذكره الشيرازي بالتقريب التالي: لو تأخذ من الأشخاص المحلقة بمعانيها الشخصية أو الفصلية المشتركة في نوع أو جنس معنى واحدا يطبق على كل الأشخاص بحيث جاز أن يقال على كل منها أنه هو ذلك المعنى المتفرع الكلي، مثلا جاز لك أن تتربع من أشخاص الإنسان المعرفه المحلقة المتشابهة معنى واحدا مشتركا به وهو الإنسان المطلق الذي يعبر على الصغير والكبير والحيوان العام المحمول على البعال والحصير معاصرا لكل من تعيناتها محرضا في حد ذاته من عوارضها المادية ومقارباتها وهذا المعنى لا يوجد في الخارج واحدا ولا لزم انقسام أمر واحد بصفاة متضادة وهي التعيينات المباشرة ولواردها المتشابهة وجوده إنما هو بشرط الكثرة، مع أنه قد لوحظ من حيث أنه معنى واحد فهو بهذا الاعتبار لا يوجد في الخارج وجوده من هذه الجهة إنما هو في العمل (انظر الأسفار، ٢٧٠-٢٦٩/١ وأيضاً مسائل قدسية، ص ٤٠).

(١) بمقتضى أنه لا ميز في صرف الشيء.

(٢) وذكره الشيرازي في المظلومة بالتقريب التالي: صرف الحقيقة يسقط شوائبها الأجنبية عنها واحداً إذ لا مبر في الشيء. فهو بهذا النحو من الوحدة موجود بوجد وسيع، وإدليس في الخارج - لأنه فيه بعث الكثرة والإختلاط - هي الدهن. والمدأ الذي يستند إليه هذا الدليل هو أنه لا مبر في صرف الشيء (انظر شرح المظلومة، م - ص - ج ٢ ص ١٢٤).

كما ذكره الشيرازي بالتقريب التالي: تصور معدوم الخارج، والمتع الوحد كشميت الباري، واجتماع التقيضين، والجوهر الفرد، بحيث تميز هذه الأمور عند الدهن عن باقي المعدومات، وتبر المعلوم الصرف معص ضرورة، فيكون له نحو من الوجود، وإدليس هذا النحو من الوجود في الخارج فرضا وبيانا، فيكون في الدهن (الأسفار ٢٦٩-٢٦٨/١).

تتمة

الفصل الأول من المرحلة الثانية

في الوجود الخارجي والوجود الذهني

نقطة

قد استشكل على وجود الماهيات في الذهن - بمعنى حصولها بأنفسها فيه - إشكالات

الإشكال الأول أن القول بحصول الماهيات بأنفسها في الذهن يستلزم كون الشيء الواحد جوهرًا وعرضًا معًا، وهو محال.

بيان الملازمة أن الجوهر المعقول في الذهن جوهر، بناء على انحفاظ الذاتيات، وهو بعينه عرض، لقيامه بالنفس قيام العرض بمعرضه

وأما مطلق اللزم فله كونه قائمًا بالموضوع وغير قائم به.

الإشكال الثاني أن الماهية الذهنية مندرجة تحت مقولة الكيف^(١) بناء على ما ذهبوا إليه من كون الصور العلمية كليات نفسانية، ثم إننا

(١) وهو عرض لا يقبل قسمة ولا سبة للماهية (ط)

إذا تصورنا جوهرأ، كان مندرجاً تحت مقولة الجوهر، لانهفاظ الذاتيات، وتحت مقولة الكيف، كما تقدم، والمقولات متباينة بتمام الذوات^(١)، فيلزم التناقض في الذات وكذا إذا تصورنا مقولة أخرى غير الجوهر، كانت الماهية المنصورة مندرجة تحت مقولتين. وكذا لو تصورنا كيقاً محسوساً، كان مندرجاً تحت الكيف المحسوس والكيف النفساني، وهو اندراج شيء واحد تحت نوعين متباينين من مقولة، واستحالته ضرورية.

قالوا: وهذا الإشكال أصعب من الأول، إذ لا كثير إشكال في كون شيء واحد جوهرأ وعرضأ؛ لأن التباين الذاتي الذي بين المقولات إنما هو بين الجوهر والكيف والكم وغيرها، وأما مفهوم العرض، بمعنى القائم بالموضوع، فهو عرض عام صادق على تسع من المقولات، ومن الجائز أن يعم الجوهر الذهني أيضاً ويصدق عليه؛ لأن المأخوذ في رسم الجوهر أنه ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع، فمن الجائز أن يقوم في ذهن في موضوع، وهو إذا وجد في الخارج كان لا في موضوع.

هذا، وأما دخول الماهية الواحدة تحت مقولتين، كالجوهر والكيف، وكالكم والكيف، والمقولات متباينات بتمام الذوات، فاستحالته ضرورية لا مدفع لها.

وبالتوجه إلى ما تقدم من الإشكال ونحوه، ذهب بعضهم إلى إنكار الوجود الذهني من أصله، بالقول بأن العلم إضافة من النفس إلى الخارج، فالمعلوم مندرج تحت مقولة الخارجية فقط، وقد عرفت ما فيه.

(١) إذ لو لم تكن متباينة تمام الذات كنت مشتركة في بعض الذات فكان لها جس موقها والمفروض أنها اجناس عالية ليس موقها جس (هذا خطأ) فهي بسائط متباينة بنعم الذات (ط)

وبعضهم إلى أن الماهيات الخارجية موجودة في الذهن بأشباحها لا بأنفسها، وشيخ الشيء يفاير الشيء وبيانه، فالصورة الذهنية كيفية نفسانية، وأما المقولة الخارجية فغير باقية فيها، فلا إشكال وقد عرفت ما فيه.

وقد أجيب عن الإشكال بوجوه:

(منها) ما عن بعضهم: أن العلم غير المعلوم، فمعد حصول ماهية من الماهيات الخارجية في الذهن أمران. أحدهما: الماهية الحاصلة نفسها على ما كانت عليه في الخارج، وهو المعلوم، وهو غير قائم بالنفس بل قائم بنفسه، حاصل فيه حصول الشيء في الزمان والمكان، والآخر صفة حاصلة للنفس قائمة بها، يطرد بها عنها الجهل، وهو العلم وعلى هذا فالمعلوم متدرج تحت مقولته الخارجية، من حوهر أو كم أو غير ذلك، والعلم كيف نفساني فلا اجتماع أصلاً لا لمقولتين ولا لتوعين من مقولة

وفيه أنه خلاف ما يجده من أنفسنا عند العلم؛ فإن الصورة الحاصلة في نفوسنا عند العلم بشيء هي بعينها التي تطرد عنا الجهل وتصير وصفاً لنا نتصف به

(ومنها) ما عن بعض القائلين بأصالة الماهية: أن الصورة الحاصلة في الذهن منسلخة عن ماهيتها الخارجية، ومنقلة إلى الكيف.

بيان ذلك: أن موجودة الماهية متقدمة على نفسها، فمع قطع النظر عن الوجود لا ماهية أصلاً، والوجود الذهني والخارجي مختلفان بالحقيقة، فإذا تبدل الوجود بصيرورة الوجود الخارجي ذهباً، جاز أن تنقلب الماهية، بأن يتبدل الحوهر أو الكم أو غير ذلك كيفاً، فليس للشيء بالظن إلى ذاته حقيقة معينة، بل الكيفية الذهنية إذا وجدت في

الخارج كان جوهرأ أو غيره، والجوهر الخارجي إذا وجد في الذهن كان كيفأ نفسانياً. وأما مباينة الماهية الذهنية للخارجية مع أن المدعى حصول الأشياء بأنفسها في الذهن - وهو يستدعي أصلاً مشتركاً بينهما - فيكفي في تصويره أن يصور العقل أمراً مبهماً مشتركاً بينهما، يصحح به أن ما في الذهن هو الذي في الخارج، كما يصور المادة المشتركة بين الكائن والفاقد الماديئين.

وفيه أولاً أنه لا محصل لما ذكره من تبدل الماهية واختلاف الوجودين في الحقيقة بناء على ما ذهب إليه من أصالة الماهية واعتبارية الوجود

وثانياً أنه في معنى القول بالشبح بناء على ما التزم به من المعايرة الذاتية بين الصورة الذهنية والمعلوم الخارجي، فيلحقه ما لحقه من محذور السفطة

(ومها) ما عن بعضهم أن المسم لما كان متحداً بالذات مع المعلوم بالذات، كان من مقولة المعلوم، إن جوهرأ فجوهرأ، وإن كمأ فكمأ، وهكذا. وأما تسميتهم العلم كيفأ فمبني على المسامحة في التعبير، كما يسمى كل وصف ناعت للغير كيفأ في العرف العام، وإن كان جوهرأ.

وبهذا يندفع إشكال اندراج المقولات الأخر تحت الكيف، وأما إشكال كون شيء واحد جوهرأ وعرضاً معاً، فالجواب عنه ما تقدم أن مفهوم العرض غرض عام شامل للمقولات التسع العرضية وللجوهر الذهني، ولا إشكال فيه

وفيه: أن مجرد صديق مفهوم مقولة من المقولات على شيء لا يوجب اندراجه تحتها، كما ستجيء الإشارة إليه على أن كلامهم صريح

في كون العلم الحصولي كيفاً نفسانياً داخلاً تحت مقولة كيف حقيقة من غير مسامحة.

و(منها) ما ذكره صدر المتألهين (ره) في كتبه، وهو الفرق في إيجاب الاندراج بين الحمل الأولي وبين الحمل الشائع، فالثاني يوجب دون الأول.

بيان ذلك أن محرد أخذ مفهوم حنسي أو بوعي في حد شيء وصدقه عليه لا يوجب اندراج ذلك الشيء تحت ذلك الجنس أو النوع، بل يتوقف الاندراج تحته على ترتيب آثار ذلك الجنس أو النوع الخارجية على ذلك الشيء.

فمحرد أخذ الجوهر والجسم مثلاً في حد الإنسان - حيث يقال: الإنسان جوهر جسم مأم بحواس متحرك بالإرادة ناطق - لا يوجب اندراجه تحت مقولة الجوهر أو جسم الحميم، حتى يكون موجوداً لا في موضوع باعتبار كونه جوهرًا، ويكون بحيث يصح أن يفرض فيه الأبعاد الثلاثة باعتبار كونه جسمًا، وهكذا وكذا محرد أخذ الكم والاتصال في حد السطح، حيث يقال: السطح كم متصل قار منقسم في جهتين، لا يوجب اندراجه تحت الكم والمتصل مثلاً، حتى يكون قابلاً للإنقسام بذاته من جهة أنه كم، ومشتتملاً على الفصل المشترك من جهة أنه متصل، وهكذا.

ولو كان مجرد صدق مفهوم على شيء موجبا للاندراج لكان كل مفهوم كلي فرداً لنفسه، لصدقه بالحمل الأولي على نفسه، فالاندراج يتوقف على ترتيب الآثار، ومعلوم أن ترتيب الآثار إنما يكون في الوجود الخارجي دون الذهني.

فتبين: أن الصورة الذهنية غير مندرجة تحت ما يصدق عليها من المقولات، لعدم ترتب آثارها عليها، لكن الصورة الذهنية إنما لا تترتب عليها آثار المعلوم الخارجي من حيث هي وجود مقيس إلى ما بحداثتها من الوجود الخارجي، وأما من حيث إنها حاصلة للنفس حالا أو ملكة تطرد عنها الجهل، فهي وجود خارجي موجود للنفس ناعت لها، يصدق عليها حد الكيف بالحمل الشائع، وهو أنه عرض لا يقبل قسمة ولا نسبة لذاته، فهو مندرج بالذات تحت مقولة الكيف وإن لم يكن - من جهة كونه وجوداً ذهنياً مقبلاً إلى الخارج - داخلاً تحت شيء من المقولات، لعدم ترتب الآثار، اللهم إلا تحت مقولة الكيف بالعرض.

وبهذا البيان يتضح اندفاع ما أورده بعض المحققين على كون العلم كيفاً بالذات وكون الصورة الذهنية كيفاً بالعرض من أن وجود تلك الصور في نفسها ووجودها للنفس واحد، وليس ذلك الوجود والظهور للنفس ضميعة تزيد على وجودها تكون هي كيفاً في النفس، لأن وجودها الخارجي لم يبق مكلبته، وماهياتها في أنفسها كل من مقولة خاصة، وباعتبار وجودها الذهني لا جوهر ولا عرض، وظهورها لدى النفس ليس سوى تلك الماهية وذات الوجود، إذ ظهور الشيء ليس أمراً ينضم إليه وإلا لكان ظهور نفسه، وليس هناك أمر آخر، والكيف من المحمولات بالضميمة، والظهور والوجود للنفس لو كان نسبة مقولية، كانت ماهية العلم إضافة لا كيفاً، وإذا كان إضافة إشراقية كان وجوداً، فالعلم نور وظهور، وهما وجود، والوجود ليس ماهية

وجه الاندفاع: أن الصورة العلمية هي الموجودة للنفس الظاهرة لها، لكن لا من حيث كونها وجوداً ذهنياً مقبلاً إلى خارج لا تترتب

عليها آثاره بل من حيث كونها حالا أو ملكة للنفس تطرد عنها عدماً، وهي كمال للنفس زائد عليها ناعت لها، وهذا أثر خارجي مترتب عليها، وإذا كانت النفس موضوعة لها مستغنية عنها في نفسها، فهي عرض لها، ويصدق عليها حد الكيف.

ودعوى أن ليس هناك أمر زائد على النفس منضم إليها، ممنوعة. فظهر أن الصورة العلمية من حيث كونها حالا أو ملكة للنفس كيف حقيقة وبالذات، ومن حيث كونها موجوداً ذهنياً كيف بالعرض، وهو المطلوب.

الإشكال الثالث: أن لارم القول بالوجود الذهني وحصول الأشياء بأنفسها في الأذهان كون النفس حارة باردة، عريضة طويلة، متحركة، مربعة مثلثة، مؤمة كأمرة، وهكذا عند تصور الحرارة والبرودة، إلى غير ذلك، وهو باطل بالضرورة.

بيان الملازمة: أنا لا نعني بالحر والبارد والعريض والطويل ونحو ذلك إلا ما حصلت له هذه المعاني وقامت به.

والجواب عنه: أن المعاني الخارجية كالحرارة والبرودة ونحوهما، إنما تحصل في الأذهان بماهياتها لا بوجوداتها العينية، وتصدق عليها بالحمل الأولي دون الشائع، والذي يوجب الاتصاف حصول هذه المعاني بوجوداتها الخارجية وقيامها بموضوعاتها، دون حصول ماهياتها لها وقيام ما هي هي بالحمل الأولي.

الإشكال الرابع: أنا نتصور المحالات الذاتية، كشريك الباري، واجتماع النقيضين وارتفاعهما، وسلب الشيء عن نفسه، فلو كانت الأشياء حاصلة بأنفسها في الأذهان، استلزم ذلك ثبوت المحالات الذاتية.

والجواب عنه: أن الحاصل من المحالات الذاتية في الأذهان مفاهيمها بالحمل الأولي دون الحس الشائع، فشريك الباري في الذهن شريك الباري بالحمل الأولي، وأما بالحمل الشائع فهو كيفية نفسانية ممكنة مخلوقة للباري، وهكذا في سائر المحالات.

الإشكال الخامس: أنا نتصور الأرض بما رحبت بسهولة وجبالها وبراريها وبحارها، وما فوقها من السماء بأرجائها البعيدة، والنجوم والكواكب بأبعادها الشاسعة، وحصول هذه المقادير العظيمة في الذهن - بمعنى انطباعها في جزء عصبي أو قوة دماغية كما قالوا به - من انطباع الكبير في الصغير، وهو محال. ودفع الإشكال بأن المطبع فيه منقسم إلى غير النهاية لا يجدي شيئاً، لأن الكف لا تسع الجبل وإن كانت منقسمة إلى غير النهاية



والجواب عنه. أن الحق، كما سيأتي، أن الصور الإدراكية الجزئية غير مادية، بل مجردة تجرداً مثالياً، فيها آثار المادة من مقدار وشكل وغيرهما دون نفس المادة، فهي حاصلة للنفس في مرتبة تجردها المثالي من غير أن تنطبع في جزء بدني أو قوة متعلقة بجزء بدني، وأما الأفعال والانفعالات الحاصلة في مرحلة المادة عند الإحساس بشيء أو عند تخيله، فإنما هي معذات تنهأ بها النفس لحصول الصور العلمية الجزئية المثالية عندها.

الإشكال السادس: أن علماء الطبيعة يتنوا أن الإحساس والتخيل بحصول صور الأجسام المادية بما لها من النسب والخصوصيات الخارجية في الأعضاء الحاسة وينقلها إلى الدماغ، مع ما لها من التصرف فيها بحسب طبائعها الخاصة، والإنسان ينتقل إلى خصوصية

مقاديرها وأبعادها وأشكالها بوع من المقابلة بين أجزاء الصورة الحاصلة عنده على ما فصلوه في محله، ومع ذلك لا محال للقول بحضور الماهيات الخارجية بأنفسها في الأذهان

والجواب عنه: أن ما ذكره من الفعل والانفعال المادي عند حصول العلم بالجزئيات في محله، لكن هذه الصور المنطبقة المغايرة للمعلومات الخارجية ليست هي المعلومة بالذات، بل هي معذات تهتئ النفس لحضور الماهيات الخارجية عندها بوحود مثالي غير مادي، وإلا لزم السفسطة لمكان المغايرة بين الصور الحاصلة في أعضاء الحس والتحليل وبين ذوات الصور.

بل هذا من أقوى المحجج على حصول الماهيات بأنفسها عند الإنسان بوجود غير مادي، فإن الوجود المادي لها كيفما قرص لم يخل عن معايرة ما بين الصور الحاصلة وبين الأمور الخارجية ذوات الصور، ولازم ذلك السفسطة ضرورة.

الإشكال السابع: أن لازم القول بالوحود الذهني كون الشيء الواحد كلياً وجزئياً معاً، وبطلانه ظاهر، بيان الملازمة: أن ماهية الإنسان المعقولة مثلاً من حيث تحويل العقل صدقها على كثيرين كلية، ومن حيث حصولها لنفس عاقلة شخصية وقيامها بها جزئية متشخصة بتشخصها متميزة من ماهية الإنسان المعقولة لغير تلك النفس من النفوس، فهي كلية وجزئية معاً.

والجواب عنه: أن الجهة مختلفة، فهي من حيث أنها وجود ذهني مقيس إلى الخارج كلية تقبل الصدق على كثيرين، ومن حيث إنها كيفية نفسانية من غير مقابلة إلى الخارج حرية

شرح المطالب

تعرض المصنف تحت عنوان «تنمة» للإشكالات التي أوردت على القول بالوجود الذهبي، وبحسب الواقع فإن هذه الإشكالات منصبة على الركن الثاني من ركني الوجود الذهبي، وهو أن الماهية في الخارج هي عين الماهية في الدهن وإن بوحود مغاير

وقبل عرض الإشكالات لا بد من تقديم مقدمة، وهي أنه سيتضح في بحث المقولات^(١)، أن لموجودات بحارجه نقسم بسوع من القسمه إلى قسمين القسم الأول منهما إذا وجد في الخارج وحد لا في موضوع، فيكون قائما بنفسه، وهو الجوهر. والقسم الآخر إذا وجد في الخارج وحد في موضوع، فيكون قائما بغيره، وهو العرض. فالجسم الطسعي مثلا موجود في الخارج، قائم بنفسه، فلا يحتاج إلى ما يستند إليه ويقوم به. وذلك بخلاف الألوان والروائح والطعوم. فهنا موجوده في الخارج، ولكن بوحود غير مستقل، فتحتاج إلى ما تستند إليه وتقوم به وتعرض عليه.

والجوهر والعرض هم من سح الموجودات الممكنة، لا مطلق الوجود. أما واجب الوجود سبحانه وتعالى فلا يطلق عليه أنه جوهر ولا عرض، بل هو خارج عن المقولات أصلا؛ فإن الجوهر والعرض ينتزعا من حد الوجود، بناء على أصالة الوجود. ولهذا يعرف الجوهر بأنه ماهية إذا وجدت في الخارج وحدث لا في موضوع ويعرف العرض بأنه ماهية إذا وجدت في الخارج وحدث في موضوع فكلاهما وحوود إمكاني، غاية الأمر

أن الجوهر وجود إمكاني قائم لا في موضوع، بينما العرض وجود إمكاني قائم في موضوع

الإشكال الأول

بناء على القول بالوجود الذهني، وأن ماهية الوجود الخارجي عين ماهية الوجود الذهني، فإذا كانت ماهية الوجود الخارجي من مقولة الجوهر، يلزم أن تكون هذه الماهية في الدهر من مقولة الجوهر أيضا بمقتضى انحفاظ الماهية في الوجودين.

ودلك من قبيل الإنسان الموحود في الخارج والذي هو من مقولة الجوهر، وإذا انعكست صورته في الدهر يصدق على الصورة المعكسة فيه أنها جوهر أيضا بمقتضى انحفاظ الذاتيات. وعلى هذا يلزم أن تكون الصورة الذهنية للإنسان جوهرًا بمقتضى المطابق المذكورة، ويكون أيضًا عرضًا بمقتضى قيام الصورة الذهنية للإنسان في نفس العالم بها؛ إذ لولا وجود النفس لما كانت هذه الصورة موجودة. فيكون الإنسان الخارجي من حيث إن الذاتيات محفوظة فيه جوهرًا، ومن حيث إن صورة الإنسان الذهنية قائمة في النفس عرضًا. وإذا كان كذلك فيلزم أن تكون ماهية واحدة جوهرًا وعرضًا. مع أنه يستحيل أن يجتمع الجوهر وعرض في ماهية واحدة، للزوم التناقض حينئذ^(١).

جواب الإشكال الأول

يمكن أن ينحل الإشكال الأول من خلال معرفة المرق بين الجوهر والعرض، وأن الجوهر من المفاهيم الماهوية، بينما العرض من المفاهيم الفلسفية لا الماهوية.

(١) ينسب هذا الإشكال إلى الفوشمي في شرحه على كتاب نجرى الاعتقاد

وتوضيح ذلك: أن المفهوم الماهوي هو المفهوم الذي يؤخذ جزءا في ماهية الشيء، كالإنسان والحيوان بالنسبة إلى أفرادهما. والمفهوم الفلسفي هو المفهوم الذي لا يؤخذ جزءا في ماهية المصداق، وذلك من قبيل مفهوم الإمكان والوحدة والكثرة؛ فمع أن وجود الإنسان وجود إمكاني، إلا أن الإمكان لا يدخل في ماهية الإنسان بل يدخل في سبغ وجوده، ولهذا تسمى مثل هذه المفاهيم بالمفاهيم الوجودية، أو بالمعقولات الثابتة الفلسفية

وقد ذكر للجواهر أقسام، وهي العقل، والفس، والحسم، والصورة، والمادة الأولى. فالجوهر مفهوم ماهوي يندرج تحته خمسة أقسام. ويؤخذ الجوهر في كل قسم منها معوان أنه جزء ماهية ذلك القسم

وأما العرض فهو مفهوم فلسفي لا ماهوي، إذ ينتزع العرض من أمر عارض على الماهية، وذلك من قبيل العائشي العارض على الإنسان. والتباين الدائني القائم بين المعقولات إنما هو بين الجوهر والكم والكيف والأيس والتمنى... وهي من قبيل المفاهيم لدائية. أما مفهوم العرض فهو مفهوم فلسفي ينتزع من أمر عام عارض على هذه الأمور، فلا يكون حسا عاليا، بل الأجسام العالية هي نفس الكم والكيف والأيس... وعليه، فالجوهر جنس عال، والعرض ليس حسا عاليا، بل هو مفهوم عرضي ينتزع من الأعراض التسعة التي هي أجسام عالية، فيكون لعرض من قبيل مفهوم الشيء والإمكان والمائشي.

وبهذا ينحل الإشكال، فإن العرض يصوي فيه تسع مقولات، وكون هذه المقولات أعراضا يعني أنها قائمة في غيرها. ومعه فلا محذور في أن يكون الإنسان بحيث أنه إذا وجد في الخارج كان جوهره وإذا وجد في الذهن كان عرضا. فإن الجوهر يعرف بأنه ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع. ومعنى هذا أنها إذا وجدت في الذهن وجدت في موضوع،

فيكون للعرض حيثئذ تسعة أقسام، بضاف إليها الجوهر (الذي يوحد في الخارج لا في موضوع، ويوجد في الدهن في موضوع)، ويرتفع بذلك الإشكال الأول.

الإشكال الثاني

إن فهم الإشكال الثاني يتوقف على بيان معنى «المقولة»، فمن المعلوم - ساء على أصالة الوجود - أن كل موجود ممكن له حد، وأن الدهن يتزع من هذا الحد مفهوم ما يسمى في الاصطلاح بالماهية، فيحمل (= يقال) المفهوم على المصداق الذي اشترع منه وعلى سبيل المثال يتزع الدهن من الإنسان أنه جوهر، فيحمل (= يقال^(١)) على الإنسان أنه جوهر. وإذا كانت الوجودات الإمكانية بحسب الاستفراء - لا يخرج عن الماهيات العشرة العالية، فتسمى هذه المحمولات بالمقولات العشرة وتسمى أبص بالأحاسيس العالية، لعدم وجود جهة اشتراك بينها. وإن كل حسن من هذه الأحاسيس العالية يكون بسيطاً، فلا يتركب من حسن وفصل، وإلا يلزم أن يكون الحسن الذي تركب منه أعلى، وهذا خلف كون المقولات أجناس عالية. فالأجناس العالية سائظ متباينة بتمام الذات.

ويترتب على هذه المقدمة أنه لا يمكن أن يدرج موجود واحد تحت أكثر من مقولة واحدة، لأن الموجود الواحد له حد واحد، أي ماهية واحدة. فإذا كان داخلاً تحت مقولتين، كان له ماهيتان، فيلزم أن يكون له وجودان، والمفروض أنه وجود واحد وعليه، فإذا كان الشيء جوهرًا فلا يمكن أن يكون كما، وإذا كان كما فلا يمكن أن يكون كيفاً، إذ المقولات متباينة بتمام الذات. ولا يعقل أن يصدق على موجود واحد أكثر من مقولة واحدة من حيث الماهيات.

(١) المقولة هي المحمولة، والحمل في المقولات ذاتي (ش)

ولا يرد على ما ذكر أنّ الشخص الواحد يكون له جوهر وطول ولون .
فيندرج تحت أكثر من مقولة فإن الطول والنون لا يدخلان في ماهيته، وما
هو داخل في ماهيته هو الجوهر فقط . وبهذا ففي تعريف الإنسان وبيان ماهيته
لا يقال أنه طويل، أبيض، .. الخ .

وقد ذكر الفلاسفة عند البحث في العلم أن العلم من مقولة الكيف
النفسي . والكيف عرض لا يقبل القسمة ولا السمة لذاته، كالخوف الذي هو
حالة وحدانية لا تقبل القسمة . وعموماً فإن الكيف على أربعة أقسام: الكيف
النفسي، والكيف المحسوس، والكيف الاستعدادي، والكيف المختص
بالكم . والعلم من مقولة الكيف النفسي .

إذا اتضح هذه المقدمة يتبين أن العلم الذي هو من مقولة الكيف
النفسي لا يمكن أن يكون داخلًا تحت مقولة أخرى، وبما أنه تبين في
الإشكال الأول أن الجوهر كالأشكال مثلًا - إذا انعكس في الدهن فيكون
داخلًا تحت مقولة الجوهر بمعنى الحفاظ الدنات . فليرم على هذا أن تكون
صورة الإنسان في الدهن جوهرًا وكيفًا . وحيث أنه قد اتضح استحالة إدراج
موجود واحد تحت أكثر من مقولة واحدة، فيحصر الأمر بين خيارين: إما أن
ترفع اليد عن دعوى الحفاظ الدنات عند انعكاسها في الدهن وإما أن ترفع
اليد عن دعوى كون العلم كيفًا نفسيًا . ولا يمكن رفع اليد عن أي منهما .
وبهذا يتضح وجه أصحة هذا الإشكال من الإشكالات السابقة .

وكذلك الأمر فيما لو انعكس الكم في الدهن بأن تصوّر الدهن الخط مثلًا،
فيكون كمًا في الدهن، وبما أن التصور ذهني من مقولة الكيف بحسب الفرض،
فيلزم أن يكون الكم داخلًا تحت مقولة الكيف أيضًا، وهذا خلاف كون الماهيات
متباينة بتمام الذات . بل يلزم أن تكون سائر الماهيات المتصورة في الدهن داخلية
تحت مقولة الكيف النفسي، وهذا أشدّ استحالة من الفرض السابق .

والحاصل فإنه على الإشكال الأول يلزم أن تكون الصورة الذهنية جوهرًا وعرضًا معًا، بينما على الإشكال الثاني يلزم أن تكون جميع المقولات داخلية تحت مقولة الكيف التعاسي. وقد جمع الحكيم السبرواري الإشكاليين معًا في قوله:

فجوهر مع عرض كيف اجتماع أم كيف تحت الكيف كل قد وقع^(١)

ونظرًا لاستعصاء هذين الإشكاليين عن الحل، التزم البعض بإنكار الوجود الذهني من الأصل.

أجوبة الإشكال الثاني

يعتبر هذا الإشكال أشد امتناعًا على الذهب من سابقه، ولكي يتضح مصت الردود المتوجهة عليه، ينبغي توضيح أمور خمسة لا بد أن تتوفر جميعها في الوجود الذهني:

الأول: إثبات وجود الصور الذهنية، وذلك في مقابل المعرر الراري الذي يسكر الوجود الذهني مطلقًا، والأدلة الثلاثة التي تقدمت الإشارة إليها كانت بصدد إثبات الوجود الذهني.

الثاني: أن العلم، والمعلوم بالذات، هما شيء واحد في الذهب. فالصورة الذهنية الحاصلة في ذهن الإنسان يطلق عليها أنها «علم» باعتبار، ويطلق عليها أنها «معلوم بالذات» باعتبار آخر.

فهو علم باعتبار ما يقابله أي الجهل، وهي معلوم بالذات باعتبار ما يتعلق به أي المعلوم بالعرض، إذ المفروض أن الصورة الذهنية تكشف عن الواقع الخارجي الذي هو معلوم بالعرض والحاصل فإن المعلوم بالذات هو عين العلم، والاختلاف بينهما يكون بحسب الاعتبار فحسب.

(١) شرح المنظومة م س. ج ٢ ص ١٢١

الثالث: أنَّ المعلوم بالذات يحكي نفس حقيقة الواقع الخارجي، ولذلك فإنَّ المقولة أو الماهية التي تحمل على الخارج تحمل عليه أيضاً. فإذا كان المعلوم بالعرض جوهرًا فالمعلوم بالذات يصدق عليه أيضاً أنه جوهر.

الرابع: أنَّ العلم داخل تحت الكيف النفسي.

الخامس: أنَّ المقولات متباعدة بنسب الذوات.

وهذه الأمور الخمسة لا بد أن تكون محفوظة في أية إجابة على الإشكال الثاني، والأجوبة المذكورة في المقام ستة

الجواب الأول

في مقام الإجابة على الإشكال الثاني أنكر الفخر الرازي القول بالوحدان الذهني من أصله، أي أنكر الأمر الأول من الأمور الخمسة السابقة وذهب إلى أن كل معلوم هو داخل تحت مقولته الخاصة به في الخارج، وليس تحت مقولة الكيف. فإن كان علم بالجوهر يدخل في مقولة الجوهر، وإن كان علم بالكيف فيدخل في مقولة الكيف وهكذا. وبناء على هذا لا معنى لوجود معلوم بالذات ومعلوم بالعرض، بل يوجد فقط المعلوم بالعرض وهو الموحد في الخارج. وقد تقدم في الإجابة على هذه النظرية أنه يستحيل أن يكون العلم من مقولة الإضافة لأن ذلك خلاف لوحدان.

الجواب الثاني

هو القول بنظرية الشيخ المسوسة،^(١) وفي هذا القول إنكار للأمر الثالث من الأمور الخمسة المتقدمة، أي إنكار أن المعلوم بالذات هو عين حقيقة الواقع الخارجي من حيث الماهية، وعليه، فإنَّ كل صورة ذهنية

(١) انظر: شوارق الإلهام ١: ٥١

تكون داخلية تحت كيف البصري وغير داخلية تحت شيء آخر. وتقدم في مقام الرد على هذه النظرية أنه يلزم منها السمسطة والجهل المركب^(١).

الجواب الثالث

وهو للمعاصر الفوشجي^(٢) في شرح التجريد، حيث ميز بين أمرين حصول الصورة الذهنية في النفس، وقيامها بالنفس وتوضيحه أنه لو وضعت كرة في وسط عرفة، وكانت جدران الغرفة مغطاة بالمرايا، فمن جهة أن الكرة جوهر قائم بنفسه تكون حاصلة في هذه العرفة، من دون أن يكون لهذا الحصول علاقة بالغرفة. ولكن من جهة أن صورة الكرة قد انعكست على الجدران تكون الكرة قائمة بالغرفة وكما أن الكرة تارة تكون حاصلة في العرفة، وأخرى قائمة بها، فكذلك الصور الذهنية قد تكون حاصلة في الذهن [وبهذا العنوان هي قائمة بنفسها]، وهذا هو المعلوم بالذات. وقد تكون قائمة بالنفس من خلال انعكاسها في الذهن، وهذا هو العلم.

(١) الجواب الأول والجواب الثاني لا يراد بهما لإجابة على الإشكال الثاني، بل هما هروب من الإشكال معلاف، لأجوبة الأخرى

(٢) علاء الدين علي بن محمد (ب ٨٧٩ هـ = ١٤٧٤ م) فلكي رياضي، من فقهاء الحنفية أصله من سمرقند كان أبوه من حكام الأمير ألغ بك ملك بلاد بخر، يحفظ له البراءة، ومضى الفوشجي في لغتهم حافظ البازي كان ماهراً في العلوم الرياضية وذهب معجباً إلى بلاد كرمان فقرأ على علمائها، وصف فيها «شرح التجريد» للطوسي، وعاد من ألغ بك مسيراً عذبة ثم أنه عاد إلى سمرقند ودخل إلى خدمة الأمير المذكور، وولاه موضع الرصد الذي كان صرف فيه مالا عظيماً ولم يكمله، فأكمله الفوشجي. ولما مات ألغ بك قصد الفوشجي تبرير فأرسله سلطانها حسن الطويل بطريق الرسالة إلى السلطان محمد خان ليصالح بهما. فأكرمه السلطان محمد خان وسأله أن يسكن في ظل حمايته. فألف له رسالة في الحساب سماها «المحمدية» أجاد فيها، ورسالة في علم الهيئة سماها «الفتحية» ثم أعطاه مدرسة أبا صوفيا وعين له كل يوم مائتي درهم وعين لكل من أولاده وتوابه نصيباً والتقى بالمولى حوجه راند تومي بقسطنطينية ودفن بجوار أيوب الأمصاري. كتب بالعربية والفارسية من مؤلفاته حاشية على الحاشية الحديدية على معصم المريدة مصر، حاشية على شرح أبي الليث السمرقندي على الرسالة البصيرية، شرح على تحرير الكلام للطوسي، عنود الروايع في نظم الجواهر، حاشية على أوائل حواشي الكشف للسنبراتي.

وبهذا يكون العلم (القائم بالذهن) غير المعلوم بالذات (الحاصل في الذهن)، فيمتقي بذلك الأمر الثاني من الأمور الخمسة، ولا يكون العلم والمعلوم بالذات هما شيء واحد بل هما شيان، وذلك بمقتضى التمييز بين الحصول والقيام:

فإن الصورة الذهنية من حيث قيامها بالمش (العلم) هي كيف نفساني، ومن حيث حصولها في النفس (المعلوم بالذات) هي جوهر. فتدخل من حيث الحصول في مقولتها الخارجية، وتدخل من حيث القيام تحت كيف النفساني. ويمتقي بذلك الإشكال المتقدم

وبعبارة أدق فقد ميّز القوشجي بين 'معلوم بالذات وبين العلم فلم يصدق على شيء واحد أنه داخل تحت كيف فارة وتحت مقولته الخاصة بآرة أخرى.

واكتفى المصنف في مقام القول على القوشجي بالقول أن الواحدان يشهد على أنه بادراك الصورة الذهنية لا يتحقق في الذهن أمران أحدهما الحصول والآخر القيام. وسيأتي في أول مباحث لعلم^(١) الدليل على أن العلم هو عين المعلوم بالذات.

الجواب الرابع

وهو للسيد السند صدر الدين الشيرازي^(٢) من القائلين بأصالة الماهية. فالسيد السند يرى أنه الأصل هو الماهية، وأن الوجود أمر اعتباري. ويرى أن

(١) المرحلة الحادية عشرة، الفصل الأول.

(٢) هو الأمير أبو المحاسني صدر الدين محمد بن إبراهيم شيرازي ولد عام ٨٢٨ هـ وقتل على أيدي التركمان عام ٩٠٣ هـ وهو ممن اشتهر بالفلسفة وعرف بالعلم درس على والده وعلى ابن عمه نظام الدين أحمد المتكلم الفقيه، وعلى ابن عمته الأمير حبيب الله في العلوم الأدبية، وفي المعقولات على السيد الفاضل المسلم الفارسي. كان قوي الحجج في المناظرات له مؤلفات في المطلق والحكمة وغيرها من ذلك حواشيه على شرح التجريد، وشرح المطالع، وشرح الشمسية، وشرح محضر الأصوب، وتفسير الكشاف وبالإضافة إلى هذه الحواشي له رسائل كثيرة في حل الشبهات وخصم الجواهر وغير ذلك وهو غير صدر الشافعي

الوجود: إن كان قائما لا في موضوع فينتزع منه الجوهر، وإن كان قائما في موضوع فينتزع منه العرض. فالماهية بما هي هي لا جوهر ولا عرض، وإنما تنصف بأنها جوهر إذا انتزعت من وجود جوهري. وتنصف بأنها كم إذا انتزعت من وجود عرضي.

وكما أن المعقولات المطفية حقيقتها أنها في الذهب فلا يمكن أن تكون خارجية؛ فإن الوجود الخارجي حقيقته أنه في الخارج فيستحيل أن يكون ذهنيًا، وإلا لزم الانقلاب المحال.

فالوجود الذي هو منشأ لانتزاع الجوهرية ليس هو الوجود الذهني، فإن الوجود الذهني لا يكون جوهرًا حتى ينتزع منه الجوهر، بل إن الوجود في الخارج هو الجوهر، وهذا الوجود بعد أن تدل وأصبح ذهنا يصير وجودًا آخر ينتزع منه الكيف، وما دامت الموجودات في الخارج فتكون داخلية تحت مقولتها الخاصة، وما دامت في الذهب فتكون داخلية تحت مقولة الكيف، لأن الماهية ساء على الأمر الأول لا هي جوهر ولا عرض وإنما هي تابعة للوجود.

وعليه، فإن الماهية من حيث هي هي لا جوهر ولا عرض، وإنما تنتزع من الوجود: فإن كان الوجود قائما لا في موضوع فهي الجوهر، وإن كان قائما في موضوع فهي العرض. فاسيد السد ينكر حصول ماهيات الوجودات بأنفسها في الذهب. فالوجود الخارجي لم يحصل نفسه في الذهب، لأن الذي كان في الخارج جوهرًا تدل وصار في الذهب كيمًا.

إن قلت: إذا كان ما في الذهب كيمًا، وكان ما في الخارج جوهرًا، وكان الكيف مباينًا للجوهر لأن المقولات متباينة تمام الدات، فكيف يحصل العلم بالخارج؟ ومع انقطاع الصلة بين الذهب والخارج، وكون الصورة الذهنية غير كاشفة عن الواقع الخارجي فهل هذا لا عين السفسطة والجهل المركب؟

قلت: إذا كان ما في الخارج شيئاً من الأشياء، وكان ما في الدهن شيئاً أيضاً، فهذا المقدار من الإشتراك في الشيئية كاف لحصول العلم بالخارج، ولا يضر في ذلك كون هذا الأمر المشترك أمراً بهما.

ولكن يمكن رد جواب السيد السند بما مضاه: أن القدر المشترك بين الموجودات الخارجية والدهنية والذي هو الشيئية لا يكون كافياً لتصحيح العلم بالخارج. فإن الشيئية تطلق على الموجودات المتباينة، وإذا كانت كذلك فلا يمكن للمباين أن يكشف عن المماثل لرجوع ذلك إلى السفطة. فمع التسليم بوحود القدر المشترك بين المتباينات، لا أن ذلك لا يصحح العلم بالخارج، الأمر الذي يتوقف على القول بالمطابقة بين الوجود الخارجي والوجود الدهني.

ومن جهة ثانية فإن القول بأن الماهية كل حيث هي هي ليست بشيء، وإنما تنسج الوجود، هذا القول يسيح مع أصالة الوجود لا الماهية، مع أن السيد السند من القائلين بأصالة الماهية فلا محصل لما ذكره من تبدل الماهية واختلاف الوجودين في الحقيقة.

الجواب الخامس

وهو للمحقق الدواني^(١) في حاشيته على شرح التحرير للقوشجي، وهو يستند إلى القول بالانحاد بين العلم والمعلوم بالذات، وإذا كان الأمر كذلك،

(١) جلال الدين محمد بن اسعد الدواني الصديقي التميمي (٩١٨-٨٣٠ هـ = ١٤٢٧-١٥١٢ م) فاضل، باحث، بعد من الفلاسفة. ولد في دوان (من بلاد كارور) وسكن شيراز، وولي قضاء فارس وتوفي بها. أحد عن المحبوبي اللادي وحسن البقال وتقدم في العلوم سيما في العمليات وأخذ عن أهل تلك النواحي وارتحلوا إليه من الروم وخراسان وما وراء النهر من مؤلفاته حاشية على شرح القوشجي لتحرير الكلام، حاشية على تحرير القواعد المطلقة لقطب الدين الرازي، ومقالة في إثبات الواجب، الرواء، شرح تهذيب المنطق، شرح المفاتيح العصرية، شرح هياكل النور للسهروردي، وله رسائل بالفارسية ترجم بعضها إلى الإنجليزية.

فيكون العلم داخلا تحت مقولة المعلوم بالذات ، فإن كان المعلوم بالذات جوهرًا كان العلم جوهرًا أيضًا ، وب كان كما كان العلم كما . . وبهذا يكون الدواني قد أنكر أن يكون العلم من مقولة كيف النفساني ، وهو بذلك ينفي الأمر الرابع من الأمور الخمسة . ولعلم عبده داخل تحت مقولة المعلوم بالذات لاتحاده معه .

وأما القول بأن العلم من مقولة كيف فهو مني على التسامح والمثابرة ، وإلا فلا يراد من كيف ها المعنى الفلسفي الذي هو أحد المقولات ، بل المراد منه كيف اعرفي الذي يشمل الجوهر . ومثال ذلك الخشب إذا صار رمادا ، فإن كيفية الخشب تتغير وتصير رمادا . وكذلك الماء والسخار ، فالماء تكون له كمية وعندما يتسخر تصح له كمية أخرى . ومن الواضح أن المقصود بالكيف ها الكيف العرفي لا الفلسفي . وبهذا تندفع الشبهة القائلة بأنه (كيف تحت كيف كل قد وقع) لأن المعلوم بالذات وهي الصورة العلمية تكون داخلة تحت مقولتها الخارجية لا تحت كيف النفساني ، فلا يجتمع شيء واحد تحت مقولتين

وقد أجاب المصنف بحوايين .

الأول : من العبد أن يصرح أهل الفن بأن العلم كيف ، ويكون مرادهم من كيف غير كيف الاصطلاحي بحيث يكون من باب المسامحة في التعبير ، فإن هذا خلاف ظهور كلامهم من أنهم يريدون به كيف الاصطلاحي .

الثاني : أن مجرد صدق مفهوم مقولة من المقولات على شيء لا يوجب اندراجها تحتها . وهذا هو الجواب لحق على الإشكال الثاني ، وتوضيحه في الجواب التالي .

الجواب السادس

وهو الجواب الذي ذكره صدر متألهي الشيعة في الأسفار وغيره، وهو برأي المصنف الحروب الحق في مسألة، وتوضيحه كما يلي:

١. تقدم أن الموضوع في القضية قد يكون ملحوظا بالحمل الأولي، وقد يكون ملحوظا بالحمل الشائع فإن كان الملحوظ فيه هو المفهوم بما هو مفهوم فهو الحمل الأولي، وإن كان الملحوظ هو الموضوع باعتبار مصاديقه فهو الحمل الشائع

وعلى هذا يكون معاد القضية «إنسان» بالحمل الأولي - «إنسان» هو أن مفهوم الإنسان ثابت لنفسه بالضرورة - يكون معاد «الإنسان» بالحمل الشائع - كاتب» هو أن مصداق الإنسان منصف بالكتابة والحمل الأولي محصور، الذاتيات ويستعمل في التعاريف الحقيقية وأما الحمل الشائع فمحصوره الوجود

والحمل الشائع في كلمات الأعلام على قسمين الحمل الشائع بالذات، والحمل الشائع بالعرض. فإن كان المحمول مأخوذاً في ذات الموضوع الخارجي فهو الحمل الشائع بالذات، من قبيل «زيد إنسان»، فهذا الحمل شائع لعدم وجود اتحاد مفهومي بين الموضوع والمحمول، وهو شائع بالذات لأن مفهوم الإنسان مأخوذ في ذات الموضوع في الخارج أما إذا لم يكن المحمول خروفاً ماهوياً في ذات الموضوع بل كان متحداً مع عرض من أعراف الموضوع، فيسمى بالحمل الشائع بالعرض، من قبيل «زيد كاتب»، فالكتابة المأخوذة على زيد ليست خروفاً دنيماً من زيد بل هي أمر عرضي كما لا يخفى.

وقد تقدم أن كل موحود خارجي إمكاني مركب من وجود وماهية، ولهذا لا بد أن يكون مدرجاً تحت مفردة من المقولات. ولا يمكن أن يصدق

على موحود خارجي إمكاني واحد أكثر من مقولة واحدة وإلا يلزم أن يكون الموجود الواحد موحودا متعددًا، إذ «مقولات متباينة تمام الذات». فإذا كانت المقولة منتزعة من حد الوجود، وكان الوجود واحداً، فلا بد أن تكون المقولة المنتزعة منه واحدة أيضاً. فإذا دخل تحت أكثر من مقولة فيلزم أن يكون ما فرض واحداً ليس بواحد بل هو متعدد، وهذا حلف.

وعليه، يستحيل أن يكون الموجود الواحد داخلاً تحت أكثر من مقولة واحدة، إلا أن هذه الإستحالة تشتت في الموارد التي يكون الحمل فيها شائعاً بالذات دون ما كان منها شائعاً بالعرض، وإلا فالحمل الشائع بالعرض يمكن أن يحمل عليه أنه كم وكيف.. فإذا كان زيد من مقولة الجوهر في الخارج، فلا يمكن أن يكون في ذاته من مقولة الكم في الخارج؛ لأنه في ذاته وفي ماهيته لا يمكن أن يحمل عليه بالحمل الشائع أكثر من مقولة واحدة. وأما في أعراضه فيمكن أن يكون له أعراض متعددة من قبيل الطول والعرض. فتصدق عليه عدة مقولات وتحمل عليه جملاً شائعاً بالعرض.

٢. ومن جهة ثانية فقد تقدم عند الحديث عن أصالة الوجود، أن المفهوم هو عين المصداق بالوجود الذهني، وأن المصداق هو عين المفهوم بالوجود الخارجي. ولكي يكون الشيء مصداقاً لمقولة أو لمفهوم ما فلا بد من توفر شرطين:

الأول: أن يصدق ذلك المفهوم على ذلك الشيء، وإلا لما كان معنى لأن يكون مصداقاً له، فإن الحجرية لا يمكن أن تحمل على «زيد»، ولا يمكن أن يكون «زيد» مصداقاً للحجرية، بخلاف الإنسانية فتحمل على زيد.

الثاني: أن تترتب الآثار الخارجية لذلك المفهوم على المصداق، وإلا لكان مفهوماً لا مصداقاً. فالمفهوم لا تترتب عليه الآثار في الخارج، والمصداق تترتب عليه الآثار الخارجية. وعليه، فإن «زيد» يكون مصداقاً

للإنسان في حال ترتبت آثار الإنسان عليه، بأن كان «جوهرًا، جسمًا ناميًا، حساسًا متحركًا بالإرادة، باطقة». وأما إذا لم تكن فيه تلك الآثار فلا يكون مصداقًا للإنسان، بل هو نفس مفهوم الإنسان

إذا اتضحت هاتان المقدمتان يتضح جسد:

١. أن الإنسان في الدهن وإن كان يحمل عليه أنه جوهر، جسم، نام... ولكن مجرد حمل هذه المفاهيم على الإنسان في الدهن لا يجعل منه مصداقًا لهذه المفاهيم، لوضوح أن الآثار الخارجية لا ترتب عليه بما هو إنسان في الدهن، وبذلك يختل الشرط الثاني.

فالإنسان في الدهن لا يدخل تحت مقولة من المقولات، ولا يكون مصداقًا لمقولة من المقولات، ولكن مع ذلك يحمل عليه بالحمل الأولي أنه «جوهر، جسم، نام، حساس متحرك بالإرادة، باطقة»، ويكون مفهوم «الحيوان الناطق» ثابتًا له في الدهن، بحيث يحمل عليه أنه إنسان، ولكن لا يدرج تحت مفهوم الإنسان بحيث يكون مصداقًا له

٢. ومن جهة أخرى، فإن صورة الإنسان في الدهن إذا لوحظت بما هي متحققة في الدهن فهي موحود، مكاني له ماهية، ولا بد أن يكون داخلًا تحت مقولة من المقولات، وهو موجود في موضوع ومندرج في مقولة الكيف. وعلى هذا فإذا لوحظ وجود الإنسان في الدهن فيكون بالحمل الشائع كيانًا ليس إلا. فلا يلزم أن يكون الإنسان في الدهن داخلًا تحت مقولة الكيف بالحمل الشائع، وتحت مقولة الجوهر بالحمل الشائع أيضًا. وحيث إنه يشترط لحصول التناقض إتحاد جهة الحمل، فلو اتحدت جهة الحمل، بأن كان الإنسان مثلاً بالحمل الأولي من مقولة لجوهر، وهو بالحمل الأولي أيضًا ليس من مقولة الجوهر، أو كان بالحمل الشائع من مقولة الجوهر وهو بالحمل الشائع أيضًا ليس من مقولة الجوهر، لوقع التناقض. أما إذا كان بالحمل

الأولي جوهرًا، وبالحمل الشائع ليس بجوهر فلا يقع التناقض. وحيث إن الصورة العلمية للإنسان بالحمل الشائع كيف ليس إلا، وهي بالحمل الأولي جوهر وليست بكيف فلا يقع التناقض لاختلاف جهة الحمل حيثئذ.

ومن هنا يرى صدر المتألهين أنه لا يلزم في المقام أن يكون الوجود الواحد داخلًا تحت مقولتين ودلت لاختلاف جهة الحمل: فإن الصورة الذهنية بالحمل الشائع كيف، وبالحمل الأولي هي جوهر، جسم،. ناطق فلا تنافض.

والحاصل: فلو كانت صورة الإنسان في الدهن بالحمل الشائع كيفًا، وكانت بالحمل الشائع أيضًا جوهرًا، لوقع التناقض لأنه يلزم أن يكون موجودًا واحدًا داخلًا تحت مقولتين بالحمل الشائع بالذات وهي مقامًا الصورة العلمية هي في الدهن بالحمل الشائع كيفًا، وبالحمل الأولي هي جوهر، جسم، حساس. وحمل الجوهرية والجسمية على الإنسان لا يجعل من الإنسان في الدهن مصداقًا للجوهرية، لأن الآثار الحارحية لا تترتب على وجوده الذهني. فالإنسان ليس مصداقًا للجوهر بالحمل الشائع، وإن كان يحمل عليه الجوهر بالحمل الأولي. والإنسان مصداق للكيف بالحمل الشائع، وبهذا اللحاظ لا يصدق عليه شيء آخر.

وبهذا يظهر وجه اندفاع الإشكال الثاني، وهو أن هذه الصورة الذهنية من حيث وجودها في الدهن (أي بصفتها علمًا) هي موجود خارجي يكون داخلًا تحت مقولة من المقولات، وتترتب عليه الآثار من قبيل أنها تطرد الجهل. فإن لوحظ هذا المتحقق عند الإنسان بما هو علم أي بما هو موجود خارجي ومنشأ لترتب الآثار، فهو موجود إمكاني دحل تحت مقولة من المقولات، ومقولته هي الكيف بالحمل الشائع فيكون قديمًا بنفس العالم. فالوجود الذهني أو العلم بهذا اللحاظ هو كيف بالذات

ونفس هذا الوجود له لحاظ آخر وهو أن ينظر إليه بما هو حاك عن الواقع الخارجي وليس له أية وظيفة سوى أن يكشف عن الماهية الخارجية ويتطابقها بالحمل الأولي، وبهذا للحاظ يسمى بالوجود الذهني.

فالمراد بالوجود الذهني في الفلسفة اصطلاح خاص، لا أنه موجود في مقابل العدم بحيث يكون منشأ للآثار الخارجية ومن جهة دخوله تحت مقولة من المقولات بالحمل الشائع - وليس بالحمل الأولي لأنه بالحمل الأولي يكون داخلا تحت مقولته الخارجية - فإن العلم أو الصورة الذهنية بهذا اللحاظ لا تدخل تحت أية مقولة من المقولات لأنها ليست منشأ لأي أثر فلا تندرج تحت أية مقولة من المقولات - فلكي يكون الشيء مصداقا لمقولة لا بد أن تترتب عليه آثار تلك المقولة، والمعرض أن الوجود الذهني بهذا اللحاظ ليس منشأ للآثار فهو بالحمل الشائع لا يكون جوهرًا ولا عرضًا.

والحاصل: فإن الصورة القائمة في الذهن بما هي موجود منشأ للآثار تكون داخلة تحت مقولة الكيف، وأما بما هي وجود ذهني أي بما هي مفيدة إلى الخارج فلا تكون جوهرًا ولا عرضًا.

اللهم إلا أن يقال أن العلم بهذا اللحاظ الأخير كيف بالمعرض لا بالذات، لأن الصورة الذهنية (أي المعلوم) متحدة مع العلم، والعلم كيف بالذات، فيسري حكم أحد المتحدين إلى الآخر، فيكون الوجود الذهني كيفًا بالمعرض.

فالوجود الذهني بالحمل الشائع بالذات لا هو جوهر ولا هو عرض، وأما بالحمل الشائع بالمعرض فهو كيف بالمعرض، لأن الصورة الذهنية والعلم متحدان وحيث إن العلم داخل تحت مقولة الكيف فالمتحد معه يكون داخلا تحت مقولة الكيف بالمعرض. فالوجود لا هو جوهر ولا عرض، وبما أن الوجود متحد مع الماهية، والماهية إما جوهر وإما عرض، فيسري حكم

العرضية والحوهرية من الماهية إلى الوجود. وكذلك الأمر في الوجود الذهني والعلم.

إشكال السبزواري على الجواب السادس

أشكل الحكيم السبزواري على ما أحاب به صدر المتألهين من أن العلم كيف بالذات والصورة الذهنية كيف بغيره. قال في المنظومة: «ولكن بعد اللتبأ والتي»^(١)، لست أفتي بكون العلم كيف حقيقة، وإن أصر هذا الحكيم المتأله (أي صدر المتألهين) عليه في كنهه»^(٢)

ونوضح مقصود السبزواري يتوقف على بيان مقدمة وهي:

قسم المحمول إلى قسمين. الحمل بالصيغة، والخارج المحمول، ويسمى أيضا بالمحمول من صميمه. أما الحمل بالصيغة فهو أنه لكي يصح حمل شيء على شيء لا بد أن يضم إلى الموضوع شيء حتى يحمل عليه هذا المحمول، فمثلا لكي يحمل البياض على الحدا، لا بد أن يضم إليه البياض وإلا فلا يصح الحمل وأما الخارج المحمول فهو أن بعض الموجودات عندما يحللها ذهن يستخرج من صميمها شيئا ويحمل ما استخرجه منها على ذلك الموضوع بدون أن يضم إلى ذلك الموجود شيئا من الخارج، ولهذا يسمى بالمحمول من صميمه، أي من صميم الشيء ومن حقيقته. ويسمى بالخارج المحمول، بمعنى أنه يستخرج من الموضوع شيء ما، ثم يحمل هذا الشيء المستخرج على الموضوع نفسه. وذلك من قبيل الإمكان، ففي القضية «زيد ممكن» لا يتوقف الحمل على صم شيء خارجي هو الإمكان إلى زيد،

(١) يقول صاحب مجمع البحرين بأن (اللبأ) مصدر من (التي) ويقول صاحب مجمع الأمثال أن هذا الكلام هو مثل يصدر عند العرب للشدة المتعاقبة، فيروى أن رجلا تزوج امرأة قصيرة فقاسى منها الأمرين ثم طلقها وتزوج بأخرى طويلة فقاسى منها أكثر من الأولى فقال بعد اللتبأ (للتصغير) والتي (أي الطويلة) لا أتزوج بعدها أبدا فصار كناية عن الشدة المتعاقبة (ش)

(٢) شرح المنظومة، م. س. ج ٢، ص ١٤٥.

بل يكفي فيه أن يحلّل وجود زيد حتى ينتزع منه الإمكان ويحمل عليه. والقول بأن العلم كيف نفسي يلزم منه أن يكون الحمل هنا من المحمولات بالضميمة، فلا بد أن ينضم إلى النفس شيء حتى تنصف بأنها عالمة. وهذا متفق عليه عند الملاسعة.

والحكيم السبزواري يحاول إثبات أنه في العلم لا ينضم شيء إلى الإنسان، فإذا لم ينضم شيء إلى الإنسان فلا يكون العلم حينئذ مشأ لا انتزاع الكيف بالذات.

منشأ انتزاع الكيف بالذات

١. يدعي السيد السبزواري أن الكيف بالذات إما أن ينتزع من الماهية وإما من الوجود الذهني، والماهية داخلة تحت مقولتها الخارجية، لأن الماهية في الذهب إما جوهر أو كم. ولا يمكن انتزاع الكيف بالذات من الماهية. كما لا يمكن انتزاع هذا الكيف بالذات من الوجود الذهني؛ لأن الوجود الذهني لا هو جوهر ولا عرض؛

٢. قد يقال. إن الماهية والوجود الذهني شيء، وظهور الماهية للعالم وانكشاف الوجود الذهني له شيء آخر. فينتزع الكيف بالذات من انكشاف الصورة الذهنية وظهور الوجود الذهني والماهية للنفس، وليس من نفس الصورة الذهنية والماهية.

الجواب: أن الإنسان يجد من نفسه أن ما يوجد في ذهنه إنما هو الماهية والوجود الذهني، وليس ظهور الماهية وانكشاف الوجود الذهني.

ومضافاً إلى الوجدان فإن العقل يحكم بأنه عندما يقال «الجسم أبيض»، فالجسم في الواقع أبيض بعرض اللون، والبياض هو الأبيض بالذات، وحيث إن البياض عارض على الجسم، يكون الجسم أبيض بعرض البياض لا بذاته، ولو كان الجسم أبيض بذاته لما أمكن أن يعرضه أي لون آخر. وعلى القول

بأن الصورة الذهنية ظاهرة للنفس، يكون ظهور الصورة ظهوراً بالعرض للصورة، لا بالذات، فإن الظهور ظاهر بذاته، والصورة الذهنية ظاهرة بعرض ذلك الظهور.

ولا يمكن انتزاع هذا الكيف بذات من الظهور؛ فإن هذا الظهور ظهور لنفسه فلا يكون كيفاً بالذات. والذي يكون كيفاً بالذات هو ذلك الظهور لا الصورة الذهنية فلا ينتزع الكيف بالذات من انكشاف وظهور الصورة للنفس.

٣. والكيف بالذات ينتزع من لعلاقة والارتباط والإضافة بين النفس والصورة الذهنية، وهذه الإضافة قد تكون إضافة إشراقية وقد تكون مقولية؛ فإن أريد بالعلاقة بين النفس والصورة الذهنية العلاقة الإضافية المقولية^(١)، فيكون العلم من مقولة الإضافة لا من مقولة الكيف، والإضافة المقولية غير مقولة هنا إذ المقولات متباينة بنوام الدات

وإن أريد بالإضافة القائمة بين النفس والصورة الذهنية الإضافة الإشراقية^(٢)، فهذا يعني أن النفس أوجدت شيئاً، لا أنه صم شيئاً إلى النفس، مع أن الكيف ينتزع من صم شيئاً إلى النفس، وهذا لم يصم شيئاً إلى النفس حتى يكون مشأ لا انتزاع الكيف بالذات بل إن النفس خلقت صورة.

وإذا لم يكن الكيف بالذات منترعا من الماهية والوجود الذهني، أو من

(١) الإضافة المقولية يكون فيها طرفان بهما سة، وهذه السة متكررة من الطرفين وذلك من قبيل علاقة الأحوة بين زيد وعمر، فهي أحوة من طرفين، و يفرق بين الإضافة والسة أن السة واحدة، ولكن الإضافة مركبة من ستين متكررتين لا يمكن أن تكون (ش).

(٢) الإضافة الإشراقية لا تكون كالمقولية مركبة من طرفين وسة تربط بينهما، بل لها طرف واحد، وإيجاد من هذا الطرف لشيء آخر وذلك من قبيل العلة والمعلول. فإضافة العلة للموجودات، ولكن ليس بمعنى أن الموجودات الممكنة كانت موجودة ثم حصلت إضافة بها وبين الله تعالى، بل بمعنى أن الله سبحانه وتعالى أوجد الموجودات فالإضافة الإشراقية لا يوجد فيها طرفان بل طرف واحد وهو العلة، ويتولد عن هذه الإضافة وجود المعلول ولهذا تسمى هذه الإضافة بالإشراقية لأنها إشراق من طرف واحد (ش).

ظهور الصورة الذهنية، أو من الإضافة المقولية أو الإشرافية، فما هو منشأ انتزاع الكيف بالذات فضلا عن الكيف بنعرض؟

خلاصة الإشكال الذي أورده الحكيم السرواري هو أنه لا يمكن القبول بأن العلم كيف بالذات باعتبار أن الكيف من امحمولات بالصميمية، وفي حالة حصول العلم لم ينضم إلى العالم شيء حتى يكون منشأ لانتزاع الكيف بالذات، وحتى يكون ما انضم إلى النفس مصداقا لماهية الكيف بالذات، وقد استقرأ الحكيم السرواري كل الاحتمالات في لمقام، وانتهى إلى أنه لم ينضم إلى النفس شيء حتى يكون منشأ لانتزاع هذه الماهية أو يكون مصداقا لماهية الكيف بالذات.

وحتى لو سلم ما أفاده من أنه لم ينضم إلى النفس شيء حتى يكون منشأ لانتزاع الكيف بالذات ومصدق له. إلا أنه لا يمكن إنكار أن النفس قد اختلف حالها قبل العلم عن حالها بعد العلم - وحيث إن الاختلاف لا بد أن يكون بالوجود، وهذا الوجود - سواء كان حاصلاً للنفس بالانضمام أو كان بإشياء النفس - هو ممكن لأنه لم يكن موحوداً ثم وحد. فإذا كان ممكناً فهو ليس بجوهر، بل هو عرض لأنه قائم بالنفس.

فإذا كان ممكناً عرضياً فلا بد أن يكون داخلاً تحت إحدى المقولات العرضية - وحيث إنه لا يقلل القسمة ولا السببية لذاته، فيحصر في أن يكون كيفاً بالذات، وبذلك يثبت المطلوب.

هذا ويمنع المصنف دعوى عدم انضمام شيء إلى النفس، وإلا فكيف يمكن تفسير اختلاف حال النفس قبل العلم مع حالها بعد العلم.

وهو يرى أن الكيف بالذات لا ينزع من الوجود الذهني الذي لا يكون جوهرًا ولا عرضًا، وإنما ينتزع من حيث إنه علم وموجود خارجي ترتب عليه الآثار. وقد تقدم الفرق بين الوجود الذهني والعلم، وأن الوجود الذهني مجرد

اصطلاح لا يراد منه الوجود في مقابل العدم، بل يراد منه الماهية الحاكية عن الخارج. وهذا الأمر القياسي والنسبي والذي يسمى في الفلسفة بالوجود الذهني هو في مقابل العلم الذي هو الوجود الحقيقي. والكيف بالذات ينتزع من العلم لا من الوجود الذهني.

الإشكال الثالث

يلزم من القول بالوجود الذهني، وأن تصوّر الشيء يكون بتصور ماهيته وذاتيته، أن نحضر ماهية الشيء بعينه إلى الذهن. فإذا تصوّر المؤمن كافراً فتكون نفس المؤمن حينئذ كافرة. رداً تصوّر الكافر مؤمناً فتكون نفس الكافر مؤمنة. وإذا تصوّرت النفس الحرارة يلزم أن تكون النفس حارة. وهكذا الأمر في كل تصور، فإن ماهية الشيء المتصوّر تحصر بذاتيها إلى الذهن حينئذ. وهذا ما لا يسع أحد الإلتزام به.

جواب الإشكال الثالث

إن ماهيات الأشياء تحصل في الذهن بمعانيها وليس بمصاديقها، فالحرار حار بالحمل الأولي، ولكن لحرار ليس بحرار بالحمل الشائع، بل هو مفهوم يدخل تحت الكيف بالحمل الشائع. وما ذكر في الإشكال إنما هو آثار المصادق والوجود الخارجي وليس الذهني.

الإشكال الرابع

يلزم من تصوّر الأشياء بحقائقها وذاتيها حصول المحال. وذلك لأنه عند تصور اجتماع القيصين، واجتماع الصديقين، وشريك الباري، وسلب الشيء عن نفسه، وأمثال ذلك مما يكون المحمول فيها محالاً أو ممتنعاً، يلزم أن تحصل ماهياتها في الذهن، فلا يكون مثل اجتماع القيصين محالاً، وإنما يكون ممكناً واقعاً، وحير دليل على الإمكان الوقوع.

وحيث إنَّ اللارم باطل لأن اجتماع النقيضين ليس بممكن ولا واقع،
فإذن الملزوم مثله وهو أن الأشياء بحقيقتها تحصر إلى الدهر

جواب الإشكال الرابع

إن المحالات الذاتية مثل اجتماع «نقيضين وشريك الباري لا تحصل في
الذهن بالحمل الشائع، لأن ذلك محال بحسب المصداق. أما بحسب المفهوم
فهو من مفاهيم عالم النفس والتي تكون مخلوقة للنفس، وما هو مخلوق
لنفس فهو مخلوق لله سبحانه وتعالى، وبحسب الآية: ﴿خلقكم وما
تعلمون﴾^(١) لا فرق في ذلك بين العمل الخارجي أو الذهني. وهذه المفاهيم
إنما يشار بها إلى المصداق. وإلا فإن مفهوم الإنسان مثلا ليس بكاتب بطبيعة
الحال، وإنما الكاتب هو مصداق الإنسان الخارجي.

وعليه ففي قضية «شريك الباري تمتنع» يكون شريك الباري بالحمل
الشائع تمتعاً، أي مصاديق شريك الباري تمتنع أما نفس المفهوم فإن
شريك الباري بالحمل الأولي ممكن، وكذا اجتماع النقيضين.

الإشكال الخامس

هذا الإشكال يختلف منحا عن الإشكالات المتقدمة والتي كانت ترد من
خلال التفريق بين الحمل الأولي والحمل الشائع. أما الإشكال الخامس
والإشكال السادس فهما ببتبيان على مقدمات علمية^(٢)، فيقال في الإشكال
الخامس أن الإنسان الذي يحول ببصره في السماء ويدرك حجم الفضاء الذي
لا يقدر، فإنه يرى هذه الأشياء الصحيحة ويدركها على ما هي عليه من الحجم
والمساحة الكبيرة، أي أنه يدركها من دون تغيير في حجمها الواقعي. فلو

(١) سورة الصفات الآية ٩٦

(٢) تجريبية

كانت هذه الأشياء منطعة في ذهن الإنسان بحقائقها وماهياتها، فيلزم انطباع الكبير بما هو كبير في الصغير بما هو صغير، وهو محال. ضرورة أن الذهن بحجمه الصغير لا يتسع للكبير بما هو كبير. فإذا كان اللازم باطلاً - وهو كذلك قطعاً - فالملزوم مثله في الطلان.

جواب الإشكال الخامس

سيأتي عند البحث في الجسم، أن الجسم يقل الانقسام من دون أن تقف القسمة على حد، إلا أن هذا لا يجدي في الجواب على الإشكال، فإِنَّ العين لا تسع الفضاء وإن كانت مقسمة إلى غير النهاية. فلو أخذنا أصغر ذرة في الجسم فإن هذه الذرة تطل قبلة للقسمة الخارجية إلى ما لا نهاية. لأن هذا الجسم له حجم (طول، عرض، عمق) وبالتالي له جهة يمين وجهة يسرى، فيكون قابلاً لأن يقطع إلى قسمين والجسم مهما صار صغيراً بالتقسيم العقلي والتقطيع الوهمي، فإن العقل يدرك بالوهم أن حجم الجسم لا يمكن أن يسعد بالتقطيع والتقسيم، فما دام للجسم حجم فإنه سيظل قابلاً للقسمة إلى ما لا نهاية. وإذا كان الحرف المادي غير مناه فتكون الصحاري والبراري غير متناهية، وحيث إن الصورة التي يدركها الذهن متناهية، فالمتناهي يمكن أن ينطبع في اللامتناهي.

وهذا الجواب ليس حواصاً حلياً بل تقضياً، وإلا فيمكن أن يقال بأن العين لصغر حجمها لا تستوعب مساحة الفضاء الواسع كما هو واضح، كما أن الذهن على صفوه لا يمكن أن يستوعب صورة الفضاء الواسعة والكبيرة جداً.

والجواب الحلي هو بأن يفرق بين التقسيم والجسم، فالتقسيم غير منناه، لا أن الجسم غير منناه. ففي الجواب المتقدم يوجد حلق بين الجسم وبين التقسيم. والذي يفيد في المقام هو أن يكون الجسم غير منناه، لا أن التقسيم يكون غير منناه.

ويوجد في المقام جواب آخر، وهو أن المفروض في الجزء الذهني أنه غير متناه، ولكن هذه الصورة أيضا غير متناهية. فإذا كان كل منهما غير متناه، فيمكن القول أن اللامتناهي يستوعب لامتناهيا آخرًا فإن اللامتناهي مشكك وليس على قسم واحد، فقد بوحد لامتداه أكثر سعة من لامتداه آخر^(١)

واحاط المصنف على الإشكال بمفاده أن صورة الإنسان الحاصلة في النفس على أقسام: الصورة الحسية، والخيالية، والكلية. وصورة الإنسان الحسية هي التي تراها العين مثلا عند مباشرتها لإنسان ما وصورة الإنسان الخيالية هي نفس صورته الحسية ولكن بعد انقطاع الرؤية وصورة الإنسان الكلية هي مفهوم الإنسان في الدهن.

ولا إشكال في أن الصورة الكلية للإنسان تكون مجردة عن المادة وآثارها. وليست محكومة بأحكام المادة من الزمان والمكان والطول... وإنما الكلام في أن الصورة الخيالية وحسب هل هما ماديتان أم أنهما مجردتان عن المادة؟ ذهب الحكماء قلة صدر المتألهين إلى أنها مادية، وأثرت لها أحكام المادة ولكن صدر المتألهين أثبت أن الصورة الجبرئية بقسميها الحسي والخيالي مجردة عن المادة، ولكن تحرذها ناقص وليس تام

فالصورة الجبرئية، الخيالية والحسية، برأي صدر المتألهين تكون مجردة

(١) ولا عربة في ذلك، إذ أن الحق سبحانه وتعالى لا مبدء في علمه وهي قدرته ومع ذلك فإن مقدوراته أقل من معلوماته، ومعلوماته أكثر من مقدوراته، فإن الله يعلم بالمتألهين ولا يمدد على إيجادهما وكذا إن الله يعلم بشريك الباري ولكن لا يقدر على إيجاد، وفي البرزخ من أبي عبد الله عليه السلام قال: قيل لأبي عبد الله عليه السلام هل يقدر ربك أن يدخل الدب في بيضه من غير أن يصغر ادب أو تكبر البيضة؟ قال: إن الله تبارك وتعالى لا يسبب إلى العجز، ويؤدي سألتي لا يكون (انظر: بحار الأنوار، ج ٤، ص ١٤٣). وهي عيون الأخبار بإساده إلى الحسين بن بشير عن أبي الحسن عني عن موسى الرضا عليه السلام قال: سألته أعلم الله الشيء الذي لم يكن أن لو كان كيف يكون؟ فقال: الله تعالى هو العالم بالاشياء قبل كون الاشياء، قال: عر وجل (إنا كنا مستنسخ ما كنتم تعملون) وقال لأهل بيته: (ولو ردوا لعدوا لما بهوا عنه وإنهم لكاذبون) فقد علم عر وجل أنه لو رداه لعدوا لما بهوا عنه (انظر: تفسير نور الثقلين للشيخ الحويزي، ج ١، ص ٧٠٩)

عن المادة ولو احققها وأحكامها، فلا تكون في زمان ولا مكان، ولا طول لها، أو عرض، أو عمق. ولا تشغل حيزاً ولا تنقسم وتعد فإن ذلك كله من أحكام المادة، والمجرد ليس كذلك.

وقد قسم المجرد إلى قسمين. المجرد التام العقلي والمجرد المثالي. والمجرد المثالي له طول وعرض وعمق، فهو من هذه الجهة كالمادة، ولكنه لا يشغل حيزاً، فهو يشبه الصورة المرآتية التي تظهر طول الشخص وعرضه وشكله. . ولكن من دون أن تشغل حيزاً. ومثال آخر، الأشياء التي يراها الإنسان في أثناء النوم، فإنه يراها بطولها وعرضها. . ولكن مع حلوها من المكان وإشغال الحيز ونحو ذلك، ولهذا يقال أنه يوجد في المجرد المثالي آثار المادة (الشكل والطول والعرض والعمق) دون نفس المادة. والمجرد العقلي هو الذي يكون مجرداً من المادة وآثار المادة. والمصنف يرى أن الصور الجزئية الحسية والخيالية مستجدة مجردة مثالياً، فلا تحتاج إلى مكان. وإذا لم تكن هذه الصور الجزئية مادية فلا يلزم من حضور الماهية إلى الدهن إشكال انطباع الكبير في الصغير. فالمجرد ليس فيه صغير وكبير، لأنهما من أحكام المادة. وبذلك يدفع الإشكال من رأس.

قد يقال: إنه إذا كانت الصور الجزئية مجردة عن المادة فما وجه الحاجة إلى آلات البصر والسمع كالعين والأذن؟ فإذا كانت النفس مجردة، وكانت الصور الجزئية مجردة، فسوء وحدث هذه الآلات أو لم توجد فإن النفس تدرك الصور الجزئية، مع أنه من الثابت وحدانا أن الإنسان إذا فقد حساً فقد علماً. فيظهر من ذلك أن الصور الجزئية ليست مجردة عن المادة

والجواب: أن الموجودات المجردة على أقسام: قسم منها مجردة في وجودها وأفعالها، وذلك من قبيل لعقل فإنه مجرد عن المادة ذاتاً وفعلاً. وقسم منها مجردة في وجودها فقط، وأما في مقام إنجاز أفعالها فتحتاج إلى

المادة وذلك من قبيل النفس. فالنفس لكي تكون في مكان ما فهي تتوسل بالبدن لتحقيق مبتعاها، وحيث إن النفس لها تعلق بالبدن فيكون لها مكان يتبع البدن. ويقال «فلان هنا» أي بدنه هنا، وإلا فالمجرد لا مكان له حتى يكون هنا أو هناك^(١). وعليه، فالنفس تحتاج في عملها إلى الآلات المادية، لأنها وإن كانت في مقام ذاتها مجردة عن المادة، لكنها في مقام فعلها مادية. وهذه الآلات وظيفتها الإعداد فهي مقدمات إعدادية لا أنها علة فاعلية.

الإشكال السادس

أثبت العلم الحديث أن حصول الإدراك للإنسان يحصل من خلال مجموعة من الانفعالات النفسية، فالإنسان عندما يواجه صورة شيء، تنتقل صورة من هذا الشيء إلى عدسة العين، وهذه الصورة المعكسة من الواقع المادي إلى عدسة العين هي أصغر بكثير من حجم ما تمثله في الواقع المادي الخارجي. ثم تنتقل هذه الصورة من عدسة العين إلى الشبكية وهي مجموعة كبيرة من الأعصاب تستقل الصورة فتحصل فيها بعض الارتعاشات وعند ذلك يحصل الإدراك.

والفرق بين هذا الإشكال والإشكال السابق أن الصورة في الإشكال السابق كان يدركها الإنسان، بينما الصورة في هذا الإشكال لا يدركها الإنسان وإنما يدرك الارتعاشات. وحاصل الإشكال: أن الحقائق والذاتيات - بناء على معطيات العلم الحديث - لم تستقل إلى الدهن بل إن العلم بحسب هذه

(١) ويشهد لذلك ما يراه الإنسان من نفسه في حاة اليوم من قيام بالأعمال المختلفة مع أن بدنه نائم وأيضاً يشهد لذلك الحالات التي كان يتعرض لها كبار العلماء كـمحقق الدماء حيث كان يشعر في أذكاءه وهو ساجد بأن نفسه تطلق، والبدن واقع كحرقه على الأرض وهو يسبح في ملكوت الله. وأيضاً يشهد لذلك الروايات من قبيل الرواية التي تذكر أن الميت عندما يموت يحوم حول بدنه ويتعرض بما معه - إذا كنت أنا من أهل الجنة فلماذا البكاء؟ (ش)

المعطيات العلمية يفسر على أساس انتقال الصورة إلى العدسة ثم إلى الشبكية التي يحصل فيها مجموعة من الارتعاشات بحيث يحصل سببها العلم.

جواب الإشكال السادس

وقس الإجابة بشير إلى أن العلم يطلق ويراد به اصطلاحات متعددة، أحدها أن المراد منه هو العلم التجريبي - في مقابل الفلسفة - والذي يعتبر التجربة مهجا في الإثبات والفي. ويوجد في البحث التحريبي ككتان.

الأولى: أن مدار التجربة هو المادة ليس إلا، فليس لها أن تشت أو تنهي ما وراء المادة.

الثانية: أنه حتى في دائرة المادة لا تملك التجربة قدرة على الفي في الأمور المادية فصلا عن الأمور المنجزة، وإنما تقتصر قدرتها على الإثبات وحيث إن الصور الإدراكية مجردة كما تقدم، فالدليل التجريبي لا يملك قدرة على الفي أو حتى الإثبات في مجال المجردات، لأن دائرة التجريب هو المادة، وحيث إن الصور الإدراكية محزدة عن المادة، فلا معنى لادعاء العلم في وجود شيء آخر وراء الارتعاشات التي تحصل في الشبكية.

الإشكال السابع

بناء على القول بالوحد الذهني يلزم أن يكون الشيء الواحد كلياً وجزئياً، واللازم باطل فالمقدم مثله.

أما بطلان التالي فلأن اجتماع الكلية والحرثية في شيء واحد هو من جمع المتقابلين، وهو واضح البطلان.

أما بيان الملازمة - لأن الإنسان بما هو مفهوم متصور في الذهن قابل للصدق على كثيرين، فهو كلي. وحيث إن الإنسان المتصور في ذهن زيد هو غير الإنسان المتصور في ذهن شخص آخر، لأن الأول يقوم بنفس زيد بوجود

شخصي وحزني، وكذلك الثاني يقوم في ذهن الغير بوحود شخصي جزئي. فيلزم أن يكون الإنسان المعقول في ذهن ريد جزئياً، لأنه غير الإنسان المعقول عند الآخر، وهو كلي أيضاً لأنه يصدق على كثيرين.

جواب الإشكال السابع

ومما تقدم يتضح أن هذا الإنسان الذي في ذهن ملحاط الوجود الذهني والقياس إلى الخارج كلي. وملحاط أنه موحود من موحودات عالم النفس جزئي فلم تكن الكلية والجبرئية هما ملحاط واحد.



المرحلة الثالثة

في انقسام الوجود إلى ما في نفسه وما في غيره
وانقسام ما في نفسه إلى ما لنفسه وما لغيره

وفيهما ثلاثة فصول



سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

الفصل الأول من المرحلة الثالثة

الوجود في نفسه والوجود في غيره

من الوجود ما هو في غيره، ومنه خلافه؛ وذلك أنا إذا اعتبرنا القضايا الصادقة كقولنا: الإنسان ضاحك، وجدنا فيها وراء الموضوع والمحمول أمراً آخر، به يرتبط ويتصل بمضهما إلى بعض، ليس يوجد إذا اعتبر الموضوع وحده ولا المحمول وحده، ولا إذا اعتبر كل منهما مع غير الآخر، فله وجود ثم إن وجوده ليس ثالثاً لهما واقعا بينهما مستقلاً عنهما؛ وإلا احتاج إلى رابطتين أخريين يربطانه بالطرفين، فكان المفروض ثلاثة خمسة، ثم الخمسة تسعة وهلم جرا، وهو باطل

فوجوده قائم بالطرفين موجود فيهما غير خارج منهما ولا مستقل بوجه عنهما، لا معنى له مستقلاً بالمفهومية، ونسميه الوجود الرابط. وما كان بخلافه، كوجود الموضوع والمحمول، وهو الذي له معنى مستقل بالمفهومية، نسميه الوجود المحمولي والوجود المستقل. فإذاً الوجود منقسم إلى مستقل ورابط، وهو المطلوب.

ويظهر مما تقدم

أولاً: أن الوجودات الرابطة لا ماهية لها؛ لأن الماهية ما يقال في جواب ما هو، فلها لا محالة وجود محمولي ذو معنى مستقل بالمفهومية، والرابط ليس كذلك.

وثانياً: أن تحقق الوجود الرابط بين أمرين يستلزم اتحاداً ما بينهما؛
لكونه واحداً غير خارج من وجودهما.

وثالثاً: أن الرابط إنما يتحقق في مطابق الهليات المركبة التي
تتضمن ثبوت شيء لشيء، وأما الهليات البسيطة التي لا تتضمن إلا
ثبوت الشيء، وهو ثبوت موضوعها، فلا رابط في مطابقتها؛ إذ لا معنى
لارتباط الشيء بنفسه ونسبته إليها

()

شروح المطالب

عقد هذا الفصل والفصل الذي يليه لإثبات الوجود الرابط، وعقد الفصل الثالث لإثبات أقسام الوجود المستقل.

أقسام الوجود في نفسه

الوجود منه ما هو في نفسه، ومنه ما هو في غيره. والوجود في نفسه يختلف عن الوجود في غيره خارجاً وذهنياً.

أما خارجاً؛ فلأن الوجود في نفسه قائم بنفسه، مستقل، له حدٌ تترع منه الماهية؛ إذ الماهية بالمعنى الأحصائي - وهي ما يقال في جواب ما هو - تترع من حد الوجود.

والوجود في غيره مسح وحوادث رابط غير مستقل في الخارج، بل وجوده قائم في غيره، فلا تترع منه الماهية.

والوحد في غيره يختلف عن الوحد لغيره الذي هو موجود مستقل، ويتترع منه ماهية عرضية، إلا أنه مع ذلك يحتاج إلى ما يعرض عليه ويقوم به في الخارج، من قبيل اللون، فوجود اللون غير وجود الجسم، والأعراض التي تعرض الجسم لها وجود ولكن بالغير، ووحدوها مستقل ولهذا تترع منه ماهية الكم والكيف. أما الوجود الرابط فليس له استقلالية في الخارج مطلقاً، بل هو قائم في غيره، ووجوده في وجود غيره لا في نفسه، ومن هنا لا يكون منشأ لانتراع الماهية.

أما ذهنياً؛ فلأن الوجود المستقل له مفهوم وتصور مستقل في الذهن. أما الوجود الرابط فليس له مفهوم مستقل في الذهن.

ويعتبر عن الوجود في نفسه بالوحد المستقل والوجود العني. ويعتبر عن الوجود في غيره بالوجود الرابط والوحد الفقير. والتعبير بالغني والفقير هو من مبتكرات صدر المتألهين.

إثبات الوجود الرابط

يشير المصنف إلى أن القضية الدهية الفائلة «ريد قائم» لا تكون صادقة إلا إذا وجد في الخارج شخص ريد، ووحد القيام أيضا، ووجد بينهما معنى رابط، وإلا فالقضية كاذبة.

وتحقق القضية في الدهن يتوقف على أمور، وهي: تصور مفهوم الموضوع، ومفهوم المحمول، ووحد معنى رابط بين الموضوع والمحمول يسمح باتحاد الموضوع مع المحمول ويدور بمعنى الرابط لا تتحقق القضية، فإن تراكم التصورات لا يتيح عنه تصديق إلا إذا وجد معنى يربط بينها ويسمح باتحادها.

وعليه، ففي القضية التصديقية لا بد من أن يكون لزيد مصداق في الخارج، وللقيام مصداق في الخارج، وللرابط أيضا مصداق في الخارج. وإلا فلا يمكن أن نعرف صدق القضية من كذبها.

قد يقال بناء على ما تقدم يوجد لها وحدوات ثلاثة وحد الموضوع، والمحمول، ووجود الرابط. وكل منها يكون وجوده في نفسه.

والجواب: أن الوجود في نفسه - وحد الموضوع، ووحد المحمول - وجود مستقل، وهو يختلف عن الوجود في غيره؛ فإن وجوده يقوم بالطرفين ويرتبط بهما كالمعنى الحرمي، ولهذا يسمى بالوحد الرابط ولو كان الوجود الرابط وجودا في نفسه كوجود الموضوع والمحمول، فيحتاج إلى رابطين بأحدهما يرتبط بالموضوع وبالأخر يرتبط بالمحمول. وإذا كان كل من هذين

الراطين وجودا في نفسه فيصير الاثين خمسة، والخمسة تسعة، فتتسلسل القضية إلى ما لا نهاية.

وقد أثبت المصنف الوجود الرابط دون الوجود المستقل؛ وذلك باعتبار أن الوجود المستقل ثابت بالوجدان وضرورة فلا كلام فيه، إذ بعد الإيمان بالواقعية ورفض السفسطة، وإثبات أن هذه الواقعية هي الوجود، يثبت أن الوجود المستقل متحقق في الواقع الحارحي وإنما الكلام في الوجود الرابط الذي هو محل خلاف.

نتائج البحث في الوجود الرابط

وهناك عدة نتائج استفادها المصنف من البحث المتقدم، وهي:

النتيجة الأولى: أن المعنى الرابط لا ماهية له، بخلاف الوجود المستقل. والوجه فيه واضح؛ إذ أن المعنى الواحد ليس له وجود استقلالي حتى نتزع منه الماهية؛ فإن الماهية كما تقدم تتزع من وجود الحارحي، وإذا لم يكن للشيء وجود حارحي مستقل بنفسه فلا يمكن أن يكون مشأ لا سراع الماهية نعم، إذا كان وجودا في نفسه نتزع منه حينئذ الماهية سواء كان جوهرأ أو عرضأ. ويعبر عن الجوهر والعرض بأنهما لنفسه ولغيره، وليس بأتهما في نفسه وفي غيره.

النتيجة الثانية: أن وقوع الوجود الرابط بين طرفين ينتج عنه بالضرورة وجود نحو من الاتحاد بينهما، وإلا يلزم أن يكون الواحد اثين؛ لأن الوجود الرابط واحد، وهو قائم فيهما، فإذا كان أحدهما أجسي عن الآخر فيكون الواحد قائما في اثين فيلزم أن يكون الواحد اثين وهو محال. وعليه، فلا بد أن يفرض نسخ من الاتحاد بين الموضوع والمحمول حتى يتحقق الوجود الرابط بينهما وإلا ما لم يكن اتحاد بين الموضوع والمحمول فلا يكون هناك وجود رابط واحد بينهما. ومن هذا لقييل النقطة الواحدة التي لا يمكن أن

توجد في دائرة معينة، وتوجد أيضا في دائرة أخرى في نفس الآن. اللهم إلا إذا كانت الدائرتان متحدتين سحو من أنحاء الاتحاد بأن كانت إحداهما داخلية في الأخرى، وكانت النقطة في وسطهما.

النتيجة الثالثة: أن الوجود الرابط إنما يجري في الهليات المركبة التي نفيدها ثبوت شيء لشيء، فلا بد من وجود شيئين بينهما سحو من الاتحاد، والوجود الرابط يكون قائما بهما. وأما في الهليات البسيطة فلا يوجد سوى شيء واحد، لأنها نفيدها ثبوت شيء، لا ثبوت شيء لشيء. فلا معنى لوجود رابط في الهلية البسيطة.

نعم، بحسب الذهن يوحد في الهلية البسيطة شيان، فقصية «الإنسان موجود» تزول بالتحليل الذهني إلى شيئين هما «وجود» و«إنسان». وبحسب الخارج يوحد شيء واحد هو الوجود بناء على أصالة الوجود، والماهية بناء على أصالة الماهية إلا أن المراد في المقام هو الوجود الرابط الذي يربط بين شيئين في الخارج، لا في الذهن. وهنا في الهلية البسيطة لا يوحد رابط خارجي.

الفصل الثاني من المرحلة الثالثة

كيفية اختلاف الرابط والمستقل

اختلفوا في أنَّ الاختلاف بين الوجود الرابط والمستقل هل هو اختلاف نوعي - بمعنى أن الوجود الرابط ذو معنى تعلق لا يمكن تعقله على الاستقلال، ويستحيل أن يُلغ عنه ذلك الشار فيعود معنى اسماً بتوجيه الالتفات إليه بعد ما كان معنى حرفياً - أو لا اختلاف نوعياً بينهما؟

والحق هو الثاني، لما شئنا في مرحلة العلة والمعلول أن وجودات المعاليل رابطة بالسبب إلى عللها ومن المعلوم أن منها ما وجوده جوهري ومنها ما وجوده عرضي، وهي جميعاً وجودات محمولة مستقلة، تختلف حالها بالقياس إلى عللها وأخذها في نفسها، فهي بالنظر إلى عللها وجودات رابطة، وبالنظر إلى أنفسها وجودات مستقلة، فإذاً المطلوب ثابت

ويظهر مما تقدم أن المفهوم تابع - في استقلاله بالمفهومية وعدمه - لوجوده الذي يتنزع منه، وليس له من نفسه إلا الإبهام.

شرح المطالب

إن المفهوم الذهني لا يحكي عن الوجود الرابط في الخارج إلا إذا كان هذا المفهوم الذهني رابطاً، وبدت يكون حاكياً عن الوجود الرابط في الخارج.

ولكن، هل يمكن لحاط هذا المفهوم الرابط بسحو الاستقلال بحيث يكون مستقلاً بالمفهومية، أم أنه لا يمكن ذلك بدعوى لزوم انقلاب المفهوم غير المستقل إلى مفهوم مستقل؟

ولتوضيح الأمر، فإن الحرف (من) في القضية «سرت من البصرة» هو معنى حرفي قائم بغيره، فهل يمكن أن نلاحظ (من) بسحو الاستقلال واستفادة مفهوم استقلالي منها أم لا؟

الجواب: أن ذلك ممكن بحسب الدهس، فيقال بأن (من) تفيد معنى الابتداء، ولكن الابتداء غير (من)؛ لأن (من) معنى حرفي بينما الابتداء معنى اسمي ومع ذلك يمكن الإشارة بهذا المعنى الاسمى إلى ذلك المعنى الحرفي من دون أن يكون المعنى الاسمى حاكياً لحقيقة ذلك المعنى الحرفي التي هي الرابط، بل يشير إليه فحسب. ويدل على ذلك صحة الحكم بأن (من) غير (في)، لأن (من) تفيد الابتداء و(في) تفيد الظرفية. وحيث إن الابتداء غير الظرفية فتكون (من) مغايرة ل(في).

وعليه، فبالنسبة للمعنى الرابط في الخارج، والذي يكون له مفهوم رابط في الذهن، هل يمكن توجيه الالتفات إليه بسحو مستقل أم لا؟ وبعبارة المصنف هل يوجد اختلاف نوعي بين الوجود الرابط والوجود المستقل أو لا

يوجد اختلاف نوعي؟ وعلى القول بإمكان توجيه الالتفات إلى الوجود الرابط بنحو مستقل في الذهن فلا اختلاف نوعي بين الوجود الرابط والوجود المستقل، وعلى القول بعدم إمكان ذلك فهنا يوجد اختلاف نوعي بينهما في الذهن. وليس مراد المصنف من الاختلاف النوعي هو الاختلاف بالمعنى المصطلح لكلمة النوع، إذ من الواضح وجود اختلاف نوعي بينهما بهذا المعنى؛ فإن نوع الإنسان غير نوع الشجر، ولماهيات التامة تختلف. وإما المراد من الاختلاف النوعي هو أن الوجود الرابط هل يقلب إلى وجود مستقل في الذهن بمجرد الالتفات إليه بنحو لاستقلال أم لا؟ أما في الخارج فإن الوجود المستقل مستقل، والوجود الرابط رابط، ويستحيل أن يقلب أحدهما إلى الآخر وإلا لزم الانقلاب المحال.

يرى المصنف أنه لا يوجد اختلاف نوعي بينهما. فالمفهوم الرابط يمكن توجيه الالتفات إليه أن يكون مفهوماً مستقلاً بالمفهومية. ويذكر دليلاً على ذلك يتني على مقدمتين:

المقدمة الأولى: يوجد في بحث العلة والمعلول^(١) مطلب في غاية الأهمية، أسس بنيانه صدر المتألهين وأراد من خلاله إثبات أن كل عالم الإمكان - ابتداء من المصادر الأول الذي هو أشرف موجود إمكان، وانتهاء بالمادة الأولى التي هي أحقر موجود في عالم الإمكان - هو روابط بالنسبة إلى الله تعالى، وهو وجود تعلقي ومعنى حرفي قائم به سبحانه وتعالى. غاية الأمر أنه يوجد طرف واحد وهو الواجب سبحانه وتعالى، وتسمى هذه الإضافة بالإشراقية تمييزاً لها عن الإضافة المقولية التي تكون قائمة بالطرفين. فما عدا الواجب كل وجود هو وجود رابط وتعلقي.

(١) في المرحلة السابعة.

والى هذا المعنى أشار أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: «كل قائم في سواء معلول»^(١)، وحيث إن عالم الإمكان معلول للواجب فيكون حينئذ قائما في غيره، ويكون وجودا ربطيا.

المقدمة الثانية: أن الموجود إما في نفسه وإما في غيره، وهما المستقل والربط. والموجود في نفسه إما لنفسه وإما لغيره، وهما الجوهر والعرض. فالجوهرية والعرضية وجودات مستقلة بالمفهومية، ومصاديقها هي الممكنات. فهذه الممكنات من جهة هي روابط، ومن جهة أخرى فإن العقل يلتصق إليها بنحو الاستقلال ويجعلها مستقلة: فيحكم بأن هذا الشيء جوهر، وذاك الشيء عرض.

وعليه، فالمعنى الرابط يمكن أن يكون معنى مستقلا عند توجيه الالتفات إليه في الذهن لا في الخارج. ﴿إذا نسب كل المعلولات إلى الله تعالى فتكون روابط محضة، ولكن إذا نسب بعضها إلى بعض فيكون بعضها جوهرًا وبعضها الآخر عرضًا. والجوهرية والعرضية من المفاهيم المستقلة، والحاصل أنه بتوجيه الالتفات إلى المعنى الحتمي يصير هذا المعنى معنى اسميا، فيشت المطلوب.﴾

(١) نهج البلاغة، ج ٢، خطبة ١٨٦.

الفصل الثالث من المرحلة الثالثة

من الوجود في نفسه ما هو لغيره ومنه ما هو لنفسه

والمراد بكون وجود الشيء لغيره أن يكون الوجود الذي له في نفسه - وهو الذي يطرد من ماهيته العدم - هو بعينه بطرد عدما عن شيء آخر، لا عدم ذاته وماهيته، وإلا كان لوجود واحد ماهيتان، وهو كثرة الواحد، بل عدما زائدا على ذاته وماهيته، لم أنوع مقارنة له، كالعلم الذي يطرد بوجوده العدم من ماهيته الكيفية، ويطرد بـ بعينه عن موضوعه الجهل الذي هو نوع من العدم يقاربه، كالقدرة فإنها كما تطرد عن ماهية نفسها العدم، تطرد بعينها عن موضوعها المعز.

والدليل على تحقق هذا القسم وجودات الأعراض، فإن كلاً منها كما يطرد عن ماهية نفسه العدم، يطرد بعينه عن موضوعه نوعاً من العدم، وكذلك الصور النوعية الجوهرية، فإن لها نوع حصول لموادها تكملها وتطرد عنها نقصاً جوهرياً، وهذا النوع من الطرد هو المراد بكون الوجود «لغيره»، وكونه ناعياً ويقابله ما كان طارداً لعدم نفسه فحسب، كالأنواع الثامة الجوهرية، كالإنسان والفرس، ويسمى هذا النوع من الموجود «وجوداً لنفسه» فإذاً المطلوب ثابت، وذلك ما أردناه.

وربما يقسم الوجود لذاته إلى الوجود بذاته والوجود بغيره، وهو بالحقيقة راجع إلى العلية والمعلولية، وسيأتي البحث عنهما.

شرح المطالب

مقسم البحث في هذا الفصل هو الوجود في نفسه، فهو ينقسم إلى ما هو وجود لنفسه وإلى ما هو وجود لغيره. والمهم هو إثبات الوجود لغيره، وإلا فالوجود لنفسه واضح إذ أن كل الجواهر الخارجية وجودها في نفسها ووجودها لنفسها. فإن بعض الموجودات عندما توحد تقوم بعملين في وجود واحد. وبعض الموجودات عندما توحد تقوم بعمل واحد في وجود واحد ومثال ذلك ماهية العرض. فالعرض هو الموجود الذي إذا وجد في الخارج وحد في موضوع، والعرض ماهية، وحكم الماهية من حيث هي هي (وبالحمل الأولي) أنها لا موحودة ولا معدومة. والخاص من حيث هو هو لونٌ ممرقٌ لور البصر، والسواد من حيث هو هو لونٌ قابضٌ لور البصر، فاللون جسس والممرق أو القابض فصل وماهية في السواد لم يؤحد فيها الوجود ولا العدم، فالوجود ولعدم أمران خارجان عن ذات الماهية. والماهية بالحمل الشائع إن وجدت علتها فهي موحودة وإلا فهي معدومة. فالماهية بالحمل الشائع مع عدم وجود العلة معدومة، وهي توجد إذا أعطي لها الوجود. فالعلة تعطي الوجود للماهية العرضية، وهذا الوجود المعطى للماهية العرضية يقوم بعملين بوجود واحد. فأولا يطرد العدم عن ماهية ذاته؛ لأنها كانت معدومة بالحمل الشائع فتكون موحودة. وحيث إن وجودها قائم بالغير (أي بالموضوع) فإنها تطرد أيضا عدما قائما في وجود موضوعها. وهذا العدم الذي تطرده عن وجود موضوعها هو عدم ماهية الموضوع أو عدم شيء آخر؟

وحيث إن ماهية الموضوع أيضا كانت معدومة بالحمل الشائع، فإن

الوجود كما يطرد العدم عن ذاته وماهيته، هل يطرد العدم عن ماهية موضوعه أو أنه يطرد عدما آخر غير عدم ماهية موضوعه.

والجواب: أنه يستحيل أن يكون الوجود طاردا لعدم ماهية موضوعه، لأنه لا يعقل أن يطرد وجود واحد العدم عن ماهيتين، وإلا يلزم أن يكون الوجود الواحد اثنين، لوصوح أن الماهيتين بهما اقتضاء لوجودين اثنين لا واحد. فالطارد لعدم عن ماهية موضوعه وجود آخر غير الوجود الذي طرد العدم عن ماهية العرض؛ إذ الممروص أنهما وجودان، وكل منهما هو وجود في نفسه. وأحدهما وجود في نفسه طارد لعدم الموضوع، والآخر وجود في نفسه طارد لعدم العرض.

والوجود الذي طرد العدم عن ماهية العرض يعمل فعلا آخر، فإن بعض الموضوعات تقاربها بعض الأعدام (لا عدم ذاتها وماهيتها - والعرض عدما يوجد كما يطرد العدم عن ذاته يطرد العدم عن ذلك الشيء المقارن للموضوع (بأن يعطي الوجود لعدم المقارن).

ففي القضية القائلة «ريد عدم» العلم كيف نفساني له وجود، وهذا العلم هو وجود عرضي لأنه قائم في موضوع. و(زيد) في نفسه جاهل، والجهل هو عدم العلم بنحو عدم الملكة، فهو عدم مقارن لوجود ريد. فيكون لزيد الموجود الذي له وجود في نفسه عدم مقارن في نفسه وهو عدم العلم. والعلم المفاص من الله تعالى على ريد كما يطرد العدم عن ماهية ذاته (الكيف النفساني)، يطرد أيضا عدم المقارن لريد (الجهل).

فالعلم يؤدي فعليا بوجود واحد. يطرد العدم عن ماهيته وهو الكيف النفساني، ويطرد العدم المقارن لموضوعه. وعند ذلك يقال: زيد عالم.

ومثل هذه الوجودات التي إذا تحققت تقوم بفعلين تسمى «وجود في

نفسه لغيره^(١)، لأنها كما تفعل فعلا في نفسها، تقوم بفعل آخر للغير وهو العدم المقارن للمعروض، أي الجوهر. وبذلك يكون وجودها لنفسها عين وجودها للموضوع. فالوجود الجوهرى وجود في نفسه لنفسه لا يقوم إلا بفعل واحد وهو أن يطرده العدم عن ذات ماهيته والوجود العرضي يقوم بفعلين بوجود واحد، فيطرده العدم عن ذات نفسه ويطرده العدم المقارن لموضوعه.

وبعد أن تعرض المصنف لشيء الذي يطرده العدم عن ماهية نفسه، ويطرده العدم عن شيء مقارن لموضوعه، ومثل له بالأعراض، ذكر مثال آخر يتوقف بيانه على ما يلي:

تنقسم الماهية إلى الجوهر والعرض^(١)، وينقسم الجوهر - هي الفلسفة المشائية - إلى خمسة أقسام، وهي النفس، والعقل، والحس، والمادة، والصورة.

فالمادة من أقسام الجوهر، وهي تمثل جهة القابلية في الأشياء فالشجرة تكون شجرة بالفعل، والرماد يكون رمادا بالقول. والشجرة يكون فيها قابلية أن تكون رمادا بالفعل، أي قابلية أن تعدم وتوجد صورة أخرى، وقابلية أن تصير الشجرة صورة أخرى هو ما يسمى بالمادة. فقابلية الشيء وفعلية أمران متغايران.

فهنا توجد حيثيتان: حيثية الفعلية، وحيثية القابلية والاستعداد لأن تكون شيئا آخر. وتسمى الحيثية الأولى حيثية الفعل، والحيثية الثانية حيثية القوة، ويعتبر عنها الفلاسفة بالمادة فالمادة هي حيثية استعداد وليس فيها فعلية إلا فعلية أنها تقبل الأشياء.

فالمادة في ذاتها لا كمال لها، وإنما يكون لها كمال بالصور التي تعرض

(١) راجع بحث المقولات في المرحلة السادسة.

عليها فتكسبها الفعلية، كالصورة الساتية لشجرة التفاح فهي أولا تطرد العدم عن ماهية ذاتها، ثم ثانيا تطرد عدما مقارنا لموضوعها الذي هو المادة، لأن الصورة تحتاج إلى محل وهو المادة. فهنا أمران جوهريان أحدهما حال في الآخر. ويسمى أحدهما محل والآخر حال. فالمادة الأولى جوهر وهي محل للصورة النوعية، والصورة النوعية جوهر وهي حال.

ويميز هنا بين الحال والموضوع بأن الموضوع يعرض عليه العرض، بخلاف المحل فإنه يوجد فيه جوهر آخر، ولكن يوجد فيه خصوصية العرضية وهي أن وجوده لنفسه، وأيضا يطرد عدما عن موضوعه. وذلك العدم هو أن المادة فيها نقص جوهرى، فقبل أن توجد فيها الصورة الشجرية كانت فاقدة لها، وبعد أن وجدت الصورة الشجرية فيها صارت كاملة من هذه الجهة. فإذا الصورة الشجرية تطرد عدما عن ماهيتها النوعية، وتطرد عدما مقارنا لمحلها والذي هو المادة الأولى، أو المادة بصورة عامة.



مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد ملی

المرحلة الرابعة

في المواد الثلاث الواجب والإمكان والإمتناع

والبحث عنها في الحقيقة بحث عن انقسام الوجود
إلى الواجب والممكن والبحث عن الممتنع تبعا

وفيها تسعة فصول



مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد ملی

الفصل الأول من المرحلة الرابعة

في تعريف المواد الثلاث وانحصارها فيها

كل مفهوم إذا قيس إلى الوجود، فلما أن يجب له فهو الواجب، أو يمتنع وهو الممتنع، أو لا يجب له ولا يمتنع وهو الممكن؛ فإنه إما أن يكون الوجود له ضرورياً وهو الأول، أو يكون العدم له ضرورياً وهو الثاني، وإما أن لا يكون شيء منهما له ضرورياً وهو الثالث. وأما احتمال كون الوجود والعدم كليهما ضروريين فمرتفع بأدنى التفات.

وهي بيئة المعاني؛ لكونها من المعاني العامة التي لا يحلو عن أحدها مفهوم من المفاهيم، ولذا كانت لا تعرف إلا بتعريفات دورية، كتعريف الواجب بما يلزم من فرض عدمه محال، ثم تعريف المحال - وهو الممتنع - بما يجب أن لا يكون، أو ما ليس بممكن ولا واجب، وتعريف الممكن بما لا يمتنع وجوده وعدمه

شرح المطالب

الوجوب والإمكان والامتناع

هذه الأمور الثلاثة (الوجوب والإمكان والامتناع) أولية الارتسام في النفس، كالوجود الذي لا يقبل التعريف الحقيقي لا حدًا ولا رسمًا ولا تامًا ولا ناقصًا، وذلك باعتبار أن الوجود غير مركب من جس وفصل ولا توجد فيه حاسة وكذلك هذه الأمور الثلاثة فإنها ليست من الأمور التي تقبل التعريف الحقيقي لا حدًا ولا رسمًا ومعانيها مرتكرة في النفس ارتكارًا أوليًا وكما أنه في التصديقات النظرية حيث إنه لا بد أن تنتهي إلى تصديقات بديهية أولية لا يطالب العقل بها، كذلك في التصورات النظرية لا بد أن تنتهي إلى تصورات بديهية لا يطالب العقل بتعريف منطقي لها

نعم قد توحد توصيحات عنها، وذلك من قبيل لفظ «الإنسان» الذي يكون أوضح من لفظ «البشر» في ذهن، ولفظ «الأسد» قد يكون أوضح في ذهن من لفظ «سميدع». فيستدل أحد اللغظين بالآخر، ويسمى هذا بالتعريف اللغظي، وهو من قبيل شرح الاسم

وعلى هذا فإن ما يذكر من تعريف للإمكان والوجوب والامتناع لا يكون تعريفًا حقيقيًا، وإنما هو بيان لفظي ليس إلا، فإن هذه المفاهيم من المفاهيم البديهية التي تصورها النفس تصورًا أوليًا بلا احتياج إلى حد أو رسم، وكذلك الأمر في المفاهيم الفلسفية عموماً، كمفهوم العلة والمعلول، والقدم والحدوث، والثبات والتغير.

الإنحصار بالمواد الثلاث

تتألف القصبة منطقياً من أحرار ثلاثة على الأقل هي الموضوع، والمحمول، والسببة. والبحث في وجود جزء رابع وهو الحكم - كما هو رأي المصنف - موكول إلى محله والسببة هي التي تربط بين المحمول والموضوع، بحيث تفيد أن المحمول ثابت بالموضوع أو أنه غير ثابت له. وللسببة كميّات ثلاثة بالحصص العقلية إما أن يكون المحمول ثابتاً للموضوع بالضرورة ويستحيل الإنفكاك عنه وإما أن يكون المحمول غير ثابت للموضوع بالضرورة ويستحيل الجمع بينهما. وبما أن يكون ثبوت المحمول للموضوع سحر الإمكان بحيث يمكن شؤنه به ويمكن عدم ثبوتيه له فالأول هو الوجود، والثاني هو الإمتناع، والثالث هو الإمكان والكلام هنا في مطلق القضية، أعم من أن يكون لمحمول فيها هو الوجود أو غيره. وبعبارة فلسفية، أعم من أن تكون القضية كلية بسيطة أو مركبة

الفرق بين الجهة والمادة

ويعتبر عن الوجود والإمكان والإمتناع في المنطق بالجهة، وأما في الفلسفة فقد عثر المصنف وغيره عن هذه الأمور الثلاثة بلفظ المواد، فما هو الفرق بين الجهة والمادة؟

لا إشكال في أنه في كل قضية توجد سببة، وهذه السببة لا تخرج عن إحدى الكميّات الثلاثة في نفس الأمر، سواء علمت بها أم لم نعلم بها. فإذا كان النظر إلى الكيفية الواقعية بعض نصير عن ذكرها في الكلام واللفظ تسمى مادة، وإذا ذكرت تلك الكيفية في الكلام فتسمى الجهة. والجهة هي المادة إذا ذكرت في الكلام والجهة قد تطابق لمادة وقد لا تطابقها، كما لو أخطأ الإنسان في جهة القضية وأما لمادة فلا يتصور فيها الخطأ لأنها أمر واقعي. والمنطقي يبحث عن جهات القضايا، أي مقام الإثبات سواء تطابق الواقع أم لم

يطابق. أما الفيلسوف فلا علاقة له بجهة القضية وإنما يقتصر في بحثه على تلك الأمور النفس الأمرية، أي الكيفيات الموجودة للنسبة الحكمية واقعاً.

وهناك فرق بين البحث المنطقي والبحث الفلسفي، ففي المنطق يبحث في القضايا مطلقاً أعم من أن يكون لمحمول فيها هو الوجود أو غيره. وأما في الفلسفة يبحث في القضايا التي يكون محمولها هو الوجود. وعندما يبحث المصنف عن «المواد» فلا يقصد بها المواد في مطلق القضايا، بل يقصد المواد في القضايا الفلسفية التي يكون بمحمول فيها هو الوجود، لأن غرض الفيلسوف لا يتعلق إلا بما إذا كان المحمول هو الوجود، وإذا كان المحمول هو الوجود فلا بد أن تتكيف النسبة فيه بالوجوب أو الإمكان أو الإمتناع

الفصل الثاني من المرحلة الرابعة

انقسام كل من المواد إلى ما بالذات وما بالغير وما بالقياس

كل واحدة من المواد ثلاثة أقسام: ما بالذات، وما بالغير، وما بالقياس إلى الغير، إلا الإمكان، فلا إمكان بالغير.

والمراد بما بالذات أن يكون وضع الذات كافيا في تحققه وإن قطع النظر عن كل ما سواه، وبما بالغير ما يتعلق بالغير، وبما بالقياس إلى الغير أنه إذا قيس إلى الغير كان من الواجب أن يتصف به.

فالوجوب بالذات، كما في الواجب الوجود تعالى؛ فإن ذاته بذاته تكفي في ضرورة الوجود له من غير حاجة إلى شيء غيرها.

والوجوب بالغير، كما في الممكن الوجود الواجب وجوده بعلة.

والوجوب بالقياس إلى الغير، كما في وجود أحد المتضائفين إذا قيس إلى وجود الآخر؛ فإن وجود المُنَوِّ إذا قيس إليه وجود السُّفْل يأبى إلا أن يكون للسُّفْل وجود، فلو وجود السُّفْل وجوب بالقياس إلى وجود العلوّ وراء وجوبه بعلة.

والإمتناع بالذات، كما في المحالات الذاتية، كشريك الباربي واجتماع النقيضين.

والإمتناع بالغير، كما في وجود المعلول الممتنع لعدم علته،
وعدمه الممتنع لوجود علته

والإمتناع بالقياس إلى الغير، كما في وجود أحد المتضائفين إذا
قيس إلى عدم الآخر، وفي عدمه إذا قيس إلى وجود الآخر.

والإمكان بالذات، كما في امكانيات الإمكانيات؛ فإنها في ذاتها لا
تقتضي ضرورة الوجود ولا ضرورة العدم

والإمكان بالقياس إلى الغير، كما في الواجبين بالذات
المفروضين، ففرض وجود أحدهما لا يابى وجود الآخر ولا عدمه؛ إذ
ليس بينهما علّة ومعلولة ولا هما معلولا علّة نالّة.

وأما الإمكان بالغير فمستحيل؛ لأنّ إذا فرضنا ممكناً بالغير فهو في
ذاته إما واجب بالذات أو ممتنع بالذات أو ممكن بالذات؛ إذ المواد
منحصرة في الثلاث، والأولان بوجوب الانقلاب، والثالث بوجوب كون
اعتبار الإمكان بالغير لغوا.

شرح المطالب

تنقسم كل واحدة من المواد الثلاثة (الواجب والامتناع والممكن) بحسب القسمة العقلية إلى ثلاثة أقسام: ما بالذات، وما بالغير، وما بالقياس إلى الغير ويستثنى من ذلك الممكن، إذ لا يعقل فيه أن يكون ممكناً بالغير، فيكون مجموع الأقسام ثمانية.

ما بالذات

والمراد من «ما بالذات» لحاظ المفهوم بالحمل الشائع بالذات بقطع النظر عما سواه، أي إلى المصدق للوجود الخارجي ولكن بما هو هو وبقطع النظر عن أي شيء آخر:

- فإذا لوحظ «الكتاب» بما هو هو فلا الوجود ضروري له؛ إذ لا مانع من أن يعدم بحسب ذاته، ولا العدم أيضاً ضروري له؛ إذ لا مانع من أن يوجد بحسب ذاته. فهو إذن ممكن بالذات.

- وإذا لوحظ «الواجب» بما هو هو فلا العدم ضروري له، ولا العدم والوجود متساويان في النسبة إليه. فيكون الوجود ضرورياً له بحسب ذاته؛ لاستعالة العدم عليه.

- وإذا لوحظ «شريك الاري» بغض النظر عن أي شيء آخر، فلا الوجود ضروري له، ولا العدم والوجود متساويان في النسبة إليه. فيكون العدم ضرورياً له بحسب ذاته؛ لامتناع وجوده

وعليه، فإذا لوحظ الشيء بما هو هو وبقطع النظر عن أي شيء خارج

ذاته، فيكون حينئذ بالذات، وله أقسام ثلاثة: واجب بالذات وممكن بالذات وممتنع بالذات.

ما بالغير

والمراد من «ما بالغير» لحاظ الشيء مقيسا إلى علته، أي بالنظر إلى العلة التي أوحدته، فتكون العلة لموجدة ملحوظة في النظر إلى الشيء. فالإنسان مثلا يتصف في وجوده بالوجوب بالغير، ولكن لا بالنظر إلى ذاته بل بالنظر إلى العلة الموجودة له. وأما مع عدم لحاظ العلة التي أوحدته فهو متساوي السبة إلى الوجود والعدم، فيكون ممك بالذات.

ما بالقياس إلى الغير

والمراد من «ما بالقياس إلى الغير»^(١) أن يصرف النظر عن مقام الذات، أو مقام كونه علة لشيء أو معلولا لشيء أو غير ذلك. بل يراد به قياس موحود إلى موجود آخر، كما لو قيس العلو إلى السفل أو بالعكس، فهذه المقايسة بعض النظر عن الإيجاد والوجود تكون بالقياس إلى الغير.

والإمكان بالغير مستحيل، ولدليل على ذلك أن الممكن بالغير لا يحرح في ذاته عن أحد الأمور ثلاثة: إما هو في ذاته واجب بالذات، وإما ممتنع بالذات، وإما ممكن بالذات.

- فإذا كان في ذاته واجبا بالذات فيستحيل أن يصير بواسطة الغير ممكنا؛ فإن القول بأن الواجب بالذات يصير ممكنا بالغير يلزم منه اجتماع النقيضين: فإذا كان واجبا بالذات فيكون ثبوته لنفسه ضروريا، وإذا صار ممكنا بالغير فلا بد أن يسلب عن ذاته^(٢): فتكون دته ثابتة لذاته، وذاته مسلوبة عن ذاته، وهو

(١) قد يقال أن الممكن بالغير لا بعض حتى يمتنع منه سلب الشيء عن ذاته، إلا أن الملحوظ هنا هو عبارة «الإمكان» أو عبارة «بالغير» وما كان فيه أحدهما فهو مطلوب عن ذاته.

جمع للتقيصين. وعليه، لا يمكن للواحد بالذات أن يكون ممكناً بالغير لأنه يلزم منه جمع التقيصير والانقلاب المحال

- وكذلك الأمر في الممتنع بالذات، فإن الممتنع بالذات لا يكون بواسطة الغير ممكناً بالغير؛ لأنه في ذاته ممتنع بالذات وضروري العدم، فيسلب عن ذاته بالضرورة. وإذا صار بواسطة الغير ممكناً بالغير فيلزم من ذلك أن لا يكون ممثلاً بالذات فلا يسلب عن نفسه بالضرورة، وسلب الشيء عن نفسه وعدم سلبه عن نفسه هو جمع للتقيصين.

- وأما على القول بأنه في ذاته ممكن، فيلزم من القول أن الممكن بالذات يصير ممكناً بالغير اللعوبة وتحصيل الحاصل؛ لأن الإمكان حاصل له في رتبة سابقة وهي رتبة الذات، فلا معنى لأن يعطى الإمكان في رتبة لاحقة وهي رتبة الغير، لأنه تحصيل الحاصل. كما لا معنى لأن يعطى الوجود لما هو موجود بالفعل، وإلا يكون لعواء.

الفصل الثالث من المرحلة الرابعة

واجب الوجود ماهيته إنتيته

واجب الوجود ماهيته إنتيته، بمعنى أن لا ماهية له وراء وجوده الخاص به، وذلك أنه لو كانت له ماهية وذات وراء وجوده الخاص به، لكان وجوده رائداً على ذاته عرضياً له، وكل عرضي معلل بالضرورة، فوجوده معلل، وعلمته إما ماهيته أو غيرها فإن كانت علمته ماهيته - والعلة متقدمة على معلولها بالوجود بالضرورة - كانت الماهية متقدمة عليه بالوجود، وتقدمها عليه إما بهذا الوجود، ولازمه تقدم الشيء على نفسه، وهو محال، وإما بوجود آخر، وننقل الكلام إليه ويتسلسل، وإن كانت علمته غير ماهيته، فيكون معلولا لغيره، وذلك يناهي وجوب الوجود بالذات

وقد تبين بذلك: أن الوجوب بذاته وصف منتزع من حاق وجود الواجب، كاشف عن كون وجوده بحثاً في غاية الشدة غير مشتمل على جهة عدمية، إذ لو اشتمل على شيء من الأعدام حرم الكمال الوجودي الذي في مقابله، فكانت ذاته مقيدة بعدمه، فلم يكن واجباً بالذات صرفاً له كل كمال

شرح المطالب

يهدف الفصل الثالث إلى إثبات أن الواجب سبحانه وتعالى لا ماهية له بالمعنى الأخص، بينما يهدف الفصل الرابع إلى إثبات أن كل صفة ثابتة للواجب لا بد أن تكون ثابتة به بالضرورة لا بالإمكان. وحيث إن صاحب هذين الفصلين ترتبط بالإلهيات بالمعنى الأخص، كان من المناسب تحاورهما إلى الفصل الخامس مباشرة، ولكن المصنف تعرض لهدى الباحثين في هذا الموضوع تماشياً مع ما جرى عليه صدر المتألهين والسرواري.

الواجب لا ماهية له بالمعنى الأخص

تقدم أن الماهية تطلق على معنيين، الأول هو الماهية بالمعنى الأخص، وهي التي يقال في جواب ما هو الشيء هو الماهية بالمعنى الأعم، وهي ما به يتحقق الشيء، سواء كان له ماهية بالمعنى لأخص أو لا

والماهية بالمعنى الأخص لا تصدق على الواجب تعالى؛ إذ لا ماهية له سبحانه. وهي بالمعنى الأعم تصدق عليه؛ فإن الواجب سبحانه متحقق بالوجود المحض. وهذا يعسر السمع والإنصات في عبارات الفلاسفة حيث يقولون تارة «الواجب لا ماهية له»، وتارة أخرى «الواجب ماهيته إنشائية». ولهذا يذكر الشيخ السهروردي أنه حيث يقرر أن الواجب لا ماهية له فيراد بالماهية المعنى الأخص، وحيث يقال أن الواجب ماهيته إنشائية (أي وجوده) فيراد بالماهية المعنى الأعم^(١)

(١) بحث السهروردي هذا المطلوب في الشرحات ٣٤ - ٣٥ المعارف ١٧٥ المطبوعات ٣٩٨ - ٣٩٩

والسبب في أن الماهية بالمعنى لأخص لا تصدق على الواجب تعالى أن هذه الماهية تستزج من حد الوجود، وما لا حد له فلا ماهية له، فالماهية بالمعنى الأخص لا تكون هي الوجود نعم، الماهية بالمعنى الأعم هي الوجود. ولهذا يفتر المصنف ماهية واجب الوجود بالوجود، بمعنى أنه لا ماهية له (بالمعنى الأخص). ولا ينزج من إثبات الماهية له تعالى وسلبها عنه التهافت، لوضوح أن الماهية بالمعنى الأعم معايرة للماهية بالمعنى الأخص.

والحاصل فإن الواجب سبحانه وتعالى وجوده محض (الماهية بالمعنى الأعم)، لا أنه مركب من وجود ومن ماهية (بالمعنى الأخص) كما هو الحال في الممكنات.

برهان أن الواجب لا ماهية له

والبرهان على ذلك أنه: إذا كان للواجب ماهية وراء وجوده الخاص، فثبت له الإمكان على ما تقدم في الفصل السابق. وإذا ثبت له الإمكان، فتستوي نسبة الواجب إلى الوجود والعدم، ويكون الوجود عارضا على ماهيته وزائدا عليها. وبالنتيجة، لو كان للواجب ماهية لكان وجوده عارضا على ماهيته وزائدا عليها.

وإذا كان وجود الواجب عرضيا فيرم أن يكون وجوده معللاً؛ فإن كل عرضي معلل. وبالنتيجة، إذا كان للواجب ماهية وراء وجوده الخاص به فيلزم أن يكون وجوده معللاً. وإذا كان الواجب معللاً، فإما أن تكون علة وجوده هي نفس الماهية، وإما أن تكون علة وجوده شيئاً آخر غير ماهيته، ولا ثالث في البين.

وعلى الشق الأول يلزم تقدم الشيء على نفسه. فلو كانت الماهية هي العلة في عروض الوجود على ماهية الواجب، وحيث إن كل علة متقدمة على معلولها بالوجود، فيلزم من ذلك أن يكون الشيء متقدماً على نفسه. وتوضيح ذلك أنه من الثابت أن كل علة معيصة للوجود لا بد أن تكون متقدمة على

معلولها بالوجود، تماماً كما تتقدم حركة البد التي هي علة لحركة المفتاح على حركة المفتاح تقدماً وجودياً لا ذهبياً، ورتبياً لا زمانياً. فإذا كانت الماهية علة لوجود الواجب فلا بد أن تكون متقدمة على وجود الواجب بالوجود. ويلزم من ذلك أن توجد الماهية في رتبة العلة، وتوجد في نفس الوقت في رتبة المعلول، فيكون المتقدم متأخراً ومتأخراً متقدماً، وهو محال. وعليه فلا تكون الماهية هي العلة في عروض الوجود على ماهية الواجب

وإن قيل بأن الوجود الثالث لـ**ماهية** في رتبة العلة غير الوجود الثالث للماهية في رتبة المعلول. فيرد نفس التنازل بالسبب للوجود الآخر، هل هو ذات الماهية أم عارض عليها؟ فإذا كان عارضاً عليها - بحسب القاعدة - فيحتاج إلى وجود ثالث، ويتسلسل.

وعلى الشق الثاني يلزم الحلف؛ لأنه إن كانت العلة في عروض الوجود على ماهية الواجب شيئاً آخر غير **ماهية**؛ فيلزم أن يكون الواجب ممكناً لأن وجوده بحسب العرض من **الغير** فيكون واجباً بالغير ممكناً بالذات. وهذا حلف؛ لأنه بحسب العرض واجب بالذات. وعليه فلا نكون ماهية غير الواجب هي العلة في عروض الوجود على ماهية الواجب.

والحاصل: إذا لم تكن ماهية الواجب، أو ماهية غير الواجب، علة في عروض الوجود على ماهية الواجب. فيثبت المطلوب، وهو أن الواجب وجود محض لا ماهية له بالمعنى الأخص.

وقد يقال: إذا لم يكن للواجب ماهية، فما معنى القول بأن الله واجب الوجود؟^(١)

والجواب: أن واجب الوجود مفهوم وليس ماهية^(٢). وتوضيح ذلك أنه

(١) المفهوم قد يكون ماهوياً أو فلسفياً، يعنى على الماهية أنها مفهوم من المفاهيم. ويبدو أن الشارح قد جعل للمفهوم هنا في مقابل الماهية مدعى التبسط في الشرح، ولأنه ليس هذا موضع التمييز بين المفاهيم الثلاثة. وعلى كل حال فلا مشاحة في الإصطلاح.

يوحد فرق بين القول «ريد إنسان» حيث إن «الإنسان» ماهية تحمل على زيد وتنتزع من حد وجوده، وبين القول «ريد موجود» حيث إن مفهوم «موجود» يحمل على زيد، ولكن لا ينتزع من حد وجوده. ووجوب الوجود ليس ماهية بل هو مفهوم من المفاهيم الفلسفية، فيكون من قبيل القول «ريد موجود».

ومعنى وجوب الوجود هو أن وجود الواجب سبحانه وتعالى وجود تحت ومحض، لا أنه مركب من ماهية ووجود كما في الممكن ومعنى الوجود المحض هو أنه ليس له حد بحيث تنزع منه الماهية لأنه إذا كان محدوداً فيكون مشأاً لانتزاع الماهية والواحد الوجود هو محض الوجود وشدة الوجود سحر لا يكون فيه محال لأي لون من ألوان العدم. فالمضدة مثلاً محدودة في وجودها، ولو فرضت غير متناهية فلا تتبع محالاً لوجود غيرها، لأنه إذا وجد غيرها فيكون ما فرض غير متناهية متناهياً فلا يمكن وجود الغير إلا إذا تحدد وجود المضدة بحدٍّ سحر حيث إن الواحد سبحانه لا حد عديمي له على الإطلاق، فلا معنى لانتزاع الماهية بالمعنى الأحص منه

إلا أنه مع الإلتمات إلى مبنى أصالة الوجود ينصح أن الرهان المتقدم غير تام. لأنه بناء على أصالة الوجود فإن المتحقق في الخارج هو الوجود، وتكون الماهية أمراً اعتبارياً ينتزع من حد الوجود، ومعه لا تكون الماهية معروضة للوجود. وبالتالي لا يصح السؤال عن علة هذا العروض. إذ المفروض في الرهان هو أن الماهية شيء في الخارج يعرضها الوجود، وهذا الكلام يتسجم مع أصالة الماهية لا أصالة الوجود التي أثبتت سابقاً.

بل حتى بناء على أصالة الماهية فإن هذا الرهان لا يتم؛ لأن القول بأصالة الماهية يعني أن الوجود أمر اعتباري، ومعه لا يتحقق في البين عارض ومعرض.

كما تقدم أن مفاد قاعدة الفرعية في القضية «إنسان موجود» ليس هو

وجود الإنسان بمعنى أن الماهية شيء عرض له الوجود. بل هو وجود الإنسان بمعنى أن الإنسان متحقق في الخارج بفسر وجوده ليس إلا. وكذلك فإن القصيدة «الواجب له ماهية» لا يراد بها أن ماهية الواجب شيء عرض لها الوجود، لأن هذا إما يسحّم مع أصالة الماهية دون أصالة الوجود. وبهذا يتضح عدم تمامية البرهان.

ولهذا عدل صدر المتألهين عن هذا الاستدلال في الجزء السادس من الأسفار بعدما ذكره في الجزء الأول منه، فقال «وهذه الحجة غير تامة عندنا»^(١).

(١) الأسفار ج ٦ ص ٤٨ الفصل (٥) في أن واجب الوجود أبت مهيته

الفصل الرابع من المرحلة الرابعة

واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات

إذ لو كان غير واجب بالنسبة إلى شيء من الكمالات التي تمكن له بالإمكان العام، كان ذا جهة إمكانية بالنسبة إليه، فكان خالياً في ذاته عنه، متساوية نسبته إلى وجوده وعدمه (معناه نفى ذاته بجهة عدمية). وقد عرفت في الفصل السابق استحالته.

شرح المطالب

في هذا الفصل يراد إثبات أن الواجب سبحانه كما أنه يتصف بالوجود بنحو الضرورة والوجوب، كذلك فإن كل صفة تنسب إليه في مقام ذاته تكون ثابتة له بالضرورة والوجوب. فكل صفة تحمل على الواجب سبحانه من الحياة والقدرة والعلم والإرادة... تكون مادة القصبة فيها هي الوجوب دائما.

ويعبر عن ذلك بأن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، وحيث إن الواجب بسيط وليس مركبا، فهو سبحانه وتعالى عالم في عينه أنه قادر، وقادر في عينه أنه حي... وهو حياة كله، وعلم كله، وقدرة كله، وإرادة كله.

والمقصود من عبارة «جميع الجهات» جهات العقل؛ فإن العقل يملك القدرة على تحليل الموحود البسيط وتحرته إلى حيثيات مختلفة، فليحظ حيثية العلم فيه بصرف النظر عن حيثية القدرة. والسرف في ذلك أن العقل يتعامل دائما مع المفاهيم، وحيث إن هذه المفاهيم متباينة فيمكن للعقل أن يصرص للمصداق الواحد حقيقة جهات متعددة، فيرى أن حيثية القدرة فيه شيء وحيثية العلم فيه شيء آخر، كما هو الحال في الممكنات.

وعليه، ففي مقام الحكاية عن الوجود الواجبي يمكن للعقل أن يلحظ حيثية مفهومية فيه، مع قطع النظر عن حيثية أخرى.

والمدعى في البحث هو أنه كل ما يمكن لواجب الوجود بالإمكان العام، فهو موجود له بالضرورة. والمراد بالإمكان العام، هو أن لا يكون الطرف المخالف ممتنعا بحيث لا يكون العدم ضروريا له، أو يكون الوجود ممتنعا.

فنزول المطر في اليوم الكذائي ممكن، ولكن ليس بمعنى تساوي النسبة، بل بمعنى أن عدم بروله ليس ضرورياً، وأن بروله ليس ممثلاً.

فالإمكان العام للشيء هو أنه ليس بمنتهى، والمدعى هنا هو أن كل ما ليس بمنتهى على الله تعالى فلا بد أن يكون موجوداً فيه بالضرورة، وكل صفة لا يمتنع إثباتها للواجب فهي موجودة له بالضرورة.

وحيث إنه يمتنع إثبات الحسمية للواجب، فيمتنع أن يكون الواجب حتماً بخلاف العلم فإنه يمكن إثباته للواجب ولا يمتنع، وحيث إن كل ما يمكن لواجب الوجود بالإمكان العام فهو موجود له بالضرورة، فيكون العلم واجباً له وضروري الثبوت له.

وأما أنه لا يكون ممكناً بالإمكان بالخاص، فلأن لإمكان الخاص هو تساوي النسبة إلى الوجود والعدم، فيمكن أن يوجد الشيء ويمكن أن لا يوجد. وإذا أمكن أن لا يوجد فيكون الواجب مقدماً بعدم هذه الصفة، مع أنه تقدم في الفصل السابق أن الواجب سبحانه لا يفقد بعدم كمال، وإلا يلزم أن يكون له ماهية.

الفصل الخامس من المرحلة الرابعة

في أن الشيء ما لم يجب لم يوجد، وبطلان القول بالأولوية

لا ريب أن الممكن - الذي ينسأى نسبتُهُ إلى الوجود والعدم عقلاً - يتوقف وجودُهُ على شيء يسمى علةً، وعلمُهُ على عدمها

وهل يتوقف وجود الممكن على أن توجد العلة وجوداً - وهو الوجوب بالغير - أو أنه يوجد بالخروج عن حد الاستواء، وإن لم يصل إلى حد الوجوب؟ وكذا القول في حائب العدم، وهو المسمى بالأولوية، وقد قسموها إلى الأولوية الذاتية وهي التي تقتضيها ذات الممكن وماهيتها، وغير الذاتية وهي خلافها، وقسموا كلا منهما إلى كافية في تحقق الممكن وغير كافية.

والأولوية بأقسامها باطلة.

أما الأولوية الذاتية؛ فلأن الماهية قبل الوجود باطلة الذات لا شبيهة لها حتى تقتضي أولوية الوجود، كافية أو غير كافية وبعبارة أخرى. الماهية من حيث هي ليست إلا هي، لا موجودة ولا معدومة ولا أي شيء آخر.

وأما الأولوية المعبرية، وهي التي تأتي من ناحية العلة؛ فلأنها لما لم تصل إلى حد الوجوب لا يخرج بها الممكن من حد الاستواء، ولا

يتمين بها له الوجود أو العدم^(١)، ولا ينقطع بها السؤال: أنه لم وقع هذا دون ذاك؟، وهو الدليل على أنه لم تتم بعدُ للعلة علّتها.

فتحصل: أن الترجيح إنما هو بإيجاب العلة وجود المعلول، بحيث يتمين له الوجود ويستحيل عليه العدم، أو إيجابها عدمه، فالشيء - أعني الممكن - ما لم يجب لم يوجد.

خاتمة

ما تقدّم من الوجوب هو الذي يأتي الممكن من ناحية علّته، وله وجوب آخر يلحقه بعد تحقق الوجود أو العدم، وهو المسمى بالضرورة بشرط المحمول، فالممكن الموجود محفوف بالضرورتين: السابقة، واللاحقة

(١) (١)

(١) وليس بين استواء الطرفين وتعين أحدهما واسعه (ط)

شرح المطالب

المسحوث عنه في هذا الفصل هو من موارد الخلاف قديما بين الفلاسفة ومتكلمي العامة، فإن متكلمي العامة ينسبون إلى الفلاسفة القول بأن الله مجبرٌ في فعله، وفي المقابل، بسبب لحكاماء إلى المتكلمين القول بنفي العلية.

محل النزاع

تقدم أن العامة من حيث هي متسوية إلهية إلى الوجود والعدم، وأن الوجود والعدم لا يدحلا في دنياهما فتحتاج إلى علة مخرجة لها من حد الاستواء الداتي إلى أحد الطرفين دون الآخر مؤلا يلزم التراجع بلا مرجع، وهو محال.

وعليه، فهل يشترط في إحراج العلة لأحد الطرفين (الوجود أو عدم) عن حد الاستواء أن تسد الطريق على الطرف الآخر محو يكون ممتعا، أو أنه لا يشترط أن تسد الطريق على الطرف الآخر كذلك، بل يمكن أن يبقى على إمكاه؟

وبعبارة ثانية: هل يكفي في تحقق أحد الطرفين أن تتراجع نسبة الوجود على عدم، بحيث تكون نسبة الوجود أقوى من نسبة عدم، وتكون نسبة عدم أضعف من نسبة الوجود (وهذا هو جانب الإمكان)؟ أو أنه لا بد أن يكون أحد الطرفين «صعرا» حتى يتحقق الطرف الآخر (وهذا هو جانب الامتناع)؟.

الأقوال في المسألة

ذهب الفلاسفة إلى أن الشيء إذا وجد لا بد أن يكون واجبا، ولا يكون وجوده واجبا إلا إذا كان عدمه ممثعا. فالشيء ما لم يجب - أي ما لم يجب وجوده بحيث يمتنع عدمه - لم يوجد. فالعلة ما لم توجب وجود المعلول، فلا يمكن أن يتحقق المعلول في الحارج. أي ما لم تسد طريق العدم عن المعلول بحيث يكون العدم ممثعا، فلا يمكن أن يتحقق وجود المعلول في الحارج. فإذا وجد المعلول فلا بد أن يكون العدم ممثعا، كما أنه إذا عدم فلا بد أن يكون الوجود ممثعا.

وفي المقابل ذهب بعض المتكلمين إلى أنه يكفي في تحقق الوجود أن يكون هذا الوجود أولى من العدم، ولا بشرط في ذلك أن يكون العدم ممثعا. فيكفي أن يكون أحد الطرفين /مركوحا وممكنا حتى يتحقق الطرف الآخر، فلا يوقف تحقق أحد الطرفين على أن يسد العدم عن الطرف الآخر نحو يكون ممثعا بل يكفي لتحقيق المعلول في الحارج أولوية وجوده على عدمه.

البرهان على بطلان الأولوية

يرى المصنف أن الأولوية باطلة بجميع أقسامها، ويوضح ذلك بالبيان التالي:

أما الأولوية الذاتية فكلا قسميها (الكافية وغير الكافية) فيتضح بطلانها بالإلتفات إلى أن الماهية في ذاتها ليست بشيء حتى يكون الوجود أولى لها من العدم أو العكس. فإذا كانت الماهية من حيث هي لا تقتضي الوجود ولا العدم. فلا يكون الوجود أولى لها، ولا العدم كذلك. وقد تقدم أن الماهية - بدون الوجود - عدم وبطلان، وليس للعدم أن يقتضي أولوية أحد الطرفين على الآخر وعليه، تكون الأولوية الذاتية غير معقولة. هذا مضافا

إلى أن الأولوية لو كانت من ذات الماهية الممكنة، لكان ذلك كافياً في أن توجد نفسها بنفسها بدون احتياج إلى علة. فلو كان الوجود أولى لها، بحيث كانت الأولوية جزءاً ذاتياً من ماهيتها، وكنت الأولوية كافية في تحقق المعلول بحسب المدعى، فيلزم من ذلك أن يكون للمعلول متحققاً بدون علة. هذا كله بناء على كون الأولوية كافية. وأما لو كنت غير كافية فمن الواضح حينئذ أنها تحتاج إلى علة.

وأما الأولوية العينية، فقد ثبت في الأبحاث السابقة أن الشيء يشترط له الوجود بالإمكان أو بالوجوب أو بالامتناع ولا رابع وعليه، فالماهية إذا خرجت عن حد الاستواء، إما أن تصل إلى حد الوجوب فتوحد، وإما أن لا تصل إلى ذلك الحد ومع ذلك توجد:

فإن وصلت إلى حد الوجوب (وجدت)، فإن الطرف الآخر يكون ممتنعاً عليها حينئذ، وإلا لم تكن واحدة وإن لم تصل إلى حد الوجوب ومع ذلك وجدت، بأن كان الوجود أولى لها بحسب مدعى هؤلاء المتكلمين. فيترتب عليه أنه قد ثبت بالحصر العقلي أن المود منحصرة في ثلاث. وأنه لا توجد واسطة بين الإمكان والوجوب. وهذا لم تكن واحدة فلا بد أن تكون ممكنة ولكن إذا كان الشيء ممكناً، ومع ذلك وجد، فيلزم الترجيح بلا مرجح. إذ أن كل من الطرفين ممكن له فلا يقطع السؤال. لما وحد هذا ولم يوجد ذاك؟ فلا بد لكي يقطع السؤال أن يكون الطرف الآخر ممتنعاً.

وعلى هذا الأساس يشكل المصنف على هؤلاء المتكلمين بأن الأولوية العينية التي لا تصل إلى حد الوجوب غير معقولة. لأن الشيء إما ممكن وإما واجب وإما ممتنع، وحيث إنه من المعروف أن الشيء ليس بممتنع، فيدور الأمر بين الإمكان والوجوب، ومع القول بأنه لم يصل إلى حد الوجوب فهو إذن باق على إمكانه وحينئذ لا معنى لأن يوجد. فلا معنى معقول للأولوية العينية.

الفصل السادس من المرحلة الرابعة

في معاني الإمكان

الإمكان المبحوث عنه هنا هو لا ضرورة الوجود والعدم بالنسبة إلى الماهية المأخوذة من حيث هي، وهو المسمى بالإمكان الخاص والخاصي.

وقد يُستعمل الإمكان بمعنى سلب الضرورة عن الجانب المخالف، سواء كان الجانب الموافق ضرورياً أو غير ضروري، فيقال «الشيء الفلاني ممكن» أي ليس بمتنع، وهو المستعمل في لسان العامة، أعم من الإمكان الخاص، ولذا يسمى إمكاناً عاماً وعماماً.

وقد يُستعمل في معنى أخص من ذلك، وهو سلب الضرورات الذاتية والوصفية والوقنية، كقولنا: «الإنسان كاتب بالإمكان» حيث إن الإنسانية لا تقتضي ضرورة الكتابة، ولم يؤخذ في الموضوع وصف يوجب الضرورة، ولا وقت كذلك، وتحقق الإمكان بهذا المعنى في القضية بحسب الاعتبار العقلي بمقايضة المحمول إلى الموضوع، لا ينافي ثبوت الضرورة بحسب الخارج بثبوت العلة، ويسمى «الإمكان الأخص».

وقد يُستعمل بمعنى سلب الضرورة من الجهات الثلاث والضرورة بشرط المحمول أيضاً، كقولنا: «زيد كاتب خدأ بالإمكان» ويختص بالأمور المستقبلية التي لم تتحقق بعد حتى يثبت فيها الضرورة بشرط

المحمول، وهذا الإمكان إنما يثبت بحسب الظن والغفلة عن أن كل حادث مستقبل إما واجب أو ممتنع لانتهاؤه إلى علل موجبة مفروغ عنها، ويسمى الإمكان الاستقبالي.

وقد يُستعمل الإمكان بمعنىين آخرين

أحدهما: ما يسمى الإمكان الوقوعي، وهو كون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال، أي ليس ممتنعاً بالذات أو بالغير، وهو سلب الإمتناع عن الجانب الموافق، كما أن الإمكان العام سلب الضرورة عن الجانب المخالف

وثانيهما: الإمكان الاستعدادي، وهو كما ذكرناه نفس الاستعداد ذاتاً، وغيره اعتباراً، فإن تهتق الشيء لأن يصير شيئاً آخر، له نسبة إلى الشيء المستعد، ونسبة إلى الشيء المستعد له، فبالاعتبار الأول يسمى «استعداداً»، فيقال مثلاً: «البنية لها استعداد أن تصبح إنساناً»، وبالاعتبار الثاني يسمى الإمكان الاستعدادي، فيقال: «الإنسان يمكن أن يوجد في النطفة».

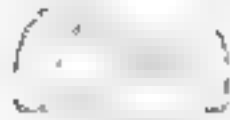
والفرق بينه وبين الإمكان الذاتي أن الإمكان الذاتي كما سيجيء اعتباراً تحليلي عقلي يلحق الماهية المأخوذة من حيث هي، والإمكان الاستعدادي صفة وجودية تلحق الماهية الموجودة، فالإمكان الذاتي يلحق الماهية الإنسانية المأخوذة من حيث هي، والإمكان الاستعدادي يلحق النطفة الواقعة في مجرى تكوين الإنسان

ولذا كان الإمكان الاستعدادي قابلاً للشدة والضعف، فإمكان تحقق الإنسانية في العلقة أقوى منه في النطفة، بخلاف الإمكان الذاتي، فلا شدة ولا ضعف فيه.

ولذا أيضاً، كان الإمكان الاستعدادي يقبل الزوال عن الممكن، فإن الاستعداد يزول بعد تحقق المستعد له بالفعل، بخلاف الإمكان الذاتي، فإنه لازم الماهية، هو معها حيثما تحققت.

ولذا أيضاً، كان الإمكان الاستعدادي - ومحلّه المادة بالمعنى الأعم^(١) - يتعين معه الممكن المستعد له، كالإنسانية التي تستعد لها المادة، بخلاف الإمكان الذاتي الذي في الماهية، فإنه لا يتعين لها الوجود أو العدم.

والفرق بين الإمكان الاستعدادي والوقوعي أن الإمكان الاستعدادي إنما يكون في الماديات، والوقوعي أهم مورداً



(١) المادة بالمعنى الأعم تشمل المادة بالمعنى لأخص وهي الحوهر القابل للصورة المنطبعة فيها كمادة العناصر لمورها وتشمل متعلق النفس منحرفة كالبدن للنفس الماطقة وتشمل موضوع المرض كالجسم بمقادير والكميات (ط)

شرح المطالب

للإمكان معان عدة، وهي:

الإمكان الخاص

وهو سلب ضرورة الوجوب الذي هو ضرورة الوجود، وسلب ضرورة الإمتناع الذي هو ضرورة العدم ولهذا يعبر عن الإمكان الخاص بسلب الضرورتين. أي سلب الضرورة عن الطرفين طرف الوجود وطرف العدم. وهذا هو الإمكان الخاص المعبر عنه بالإمكان الداتي، والإمكان الخاصي، والإمكان الماهوي.

ويسمى بالإمكان الخاص باعتبار أنه يوجد في مقابله إمكان عام وإمكان أحص، وهو وسط بهما. ويسمى أيضا بالإمكان الداتي باعتبار أن الإمكان ينتزع من ذات الماهية فالماهية بما هي هي ليس فيها وجود ولا عدم. والوجود والعدم غير ضروريين لها، لأن الوجود لو كان ضروريا لما عدم، والعدم لو كان ضروريا لما وجد، وحيث إنه يوجد ويعدم فيتضح أن الماهية ليست بالضرورة موجودة ولا معدومة، ولا هي كذلك واجبة ولا ممتنعة، فتكون حينئذ ممكنة بالإمكان الداتي. ويسمى أيضا بالإمكان الماهوي باعتبار أن هذا الإمكان يلازم الماهية، فكل ما له ماهية فهو ممكن. ويسمى بالإمكان الخاصي باعتبار أن هذا الإمكان هو المستعمل في كلمات الخاصة (الفلاسفة) في مقابل الإمكان العام [أو العامي] عند العامة. وسلب الضرورة في الممكن له أقسام متعددة، وهو المبحوث عنه في هذا الفصل.

الإمكان العام

وهو سلب الضرورة عن الطرف المخالف، فإذا نسب الوجود إلى الإنسان على نحو الإمكان العام، فيكون المراد منه أن العدم ليس ضرورياً له، أي ليس هو ممتنع بالذات. وإلا لو كن العدم ضرورياً له فيكون الإمتناع ثابتاً له، والحال أن المراد من الإمكان هو سلب الإمتناع. والإمكان العام يعم كل من الوجود الثابت بالضرورة، والوجود الثابت بالإمكان الخاص، فليس هناك نظر في الإمكان العام إلى الجانب الموافق، وإنما كل النظر إلى الجانب المخالف. ويلزم من سلب ضرورة الطرف المخالف سلب الإمتناع عن الطرف الموافق، وهذا يسمى بالإمكان العام.

والحاصل، فإن الإمكان الخاص يسلب الضروريتين، بينما الإمكان العام يسلب ضرورة واحدة هي ضرورة الطرف المخالف، ولا ينظر له إلى الطرف الموافق. والإمكان العام يتلحم مع الإمكان الخاص ومع الوجود: فإن وجود الإنسان بالإمكان العام يعني أن العدم ليس ضرورياً له، وإن كان الوجود أيضاً ليس ضرورياً بالنسبة إلى الإنسان. كما أن وجود الواجب بالإمكان العام يعني أن العدم ليس ضرورياً له، وإن كان الوجود ضرورياً بالنسبة إلى الواجب.

الإمكان الأخص

وتوضيحه، أن المناطق قُسموا الضرورات إلى ستة أقسام

١ - الضرورة الأزلية: وهي المحتصة بالواجب، ولا يتعلق بها أي قيد أو شرط.

٢ - الضرورة الذاتية: وهي في مقابل الأزلية، وهي ضرورة مقيدة بوجود الذات، أي بقيد «ما دامت الذات موجودة». فالإنسان حيوان ناطق بالضرورة،

أي «ما دامت الذات موحودة»، فما دم الإنسان موجودا فهو حيوان ناطق، أما لو كان معدوما فلا مجال لانتزاع الماهية.

٣ - الضرورة الوصفية: وهي أن يكون في الذات وصف يكون مشأً للحمل فيها. ففي قضية «الإنسان الكتب متحرك الأصابع ما دام كاتباً»، يحمل «متحرك الأصابع» على الإنسان طالما أن وصف الكتابة متحققا في الإنسان. والضرورة هنا هي «ما دام الوصف» وليس «ما دامت الذات»، فإن الذات لا علاقة لها بهذا الوصف، حيث إن كثرة أمر خارج عن ذات الإنسان وهي عرض خاص.

٤ - الضرورة الوقتية: بأن يكون الوصف ثابتا للموضوع ما دام هناك وقت خاص، فيحمل المحمول في وقت خاص على موضوعه، من قبيل «القمر منحسف بالضرورة إذا كانت الأرض حائلة بينه وبين الشمس»، فما لم يكن هناك حيلولة فلا يتحقق، لإحساب وفي الحقيقة فإن هذه الضرورة ترجع إلى الضرورة الوصفية، لأنها وصف ولكن زمني.

٥ - أن يكون الوقت غير معين في الضرورة الوقتية.

٦ - الضرورة بشرط المحمول: وهي التي أشار إليها المصنف في خاتمة الفصل السابق.

فإذا اتضح أقسام الضرورات، يتبين حينئذ القسم الثالث من أقسام الإمكان، وهو الذي تسلب منه الضرورة الذاتية الوصفية الوقتية. ويسمى هذا الإمكان بالإمكان الأخص. من قبيل «الإنسان كاتب بالإمكان» فالكتابة ليست ضرورية للإنسان، كما أنه لا يوجد في الموضوع وصف أو وقت يوجب الضرورة.

والحاصل: فإن الإمكان الحاص هو سلب الضرورة عن الطرفين. والإمكان العام هو سلب الضرورة عن الطرف المخالف. والإمكان الأخص هو

سلب الضرورة عن الأطراف الثلاثة، وهي الضرورة الذاتية، والوصفية، والوقئية.

يذكر المصنف هنا مطلباً لا يختص بالإمكان بالمعنى الثالث، بل يشمل الإمكان بالمعنى الأول والثاني أيضاً وهو أنه عندما يقاس شيء إلى شيء بحيث يكون ممكناً له، فيراد بالإمكان النظر إلى ذاته، وأما بالنظر إلى علته فقد يكون واجباً فهي قضية «الإنسان ممكن بالإمكان الخاص» يكون الإنسان ممكناً بالنظر إلى ذاته، وإن كان بالنظر إلى علته هو واجب بالغير، إلا أن المنظور إليه هنا هو الذات لا الغير، فيكون بهذا اللحاظ ممكناً.

الإمكان بالاستقبالي

وهو أن تسلب عن الموضوع أربع ضرورات هي: الذاتية، والوقئية، والوصفية، وسلب الضرورة مشروط بالمحمول ^{أولاً} ويسمى هذا الإمكان بالاستقبالي لأنه باطر إلى الأمور المستقبلية، ومثاله «ريد قائم عدا». وإما أن الأقسام المذكورة ليست ضرورية له، فلأن القيم ليس ضرورة ذاتية لريد، كما أنه ليس ضرورة وصفية له، ولم يؤحد وقت معين في الموضوع حتى يكون القيام ضرورياً له في ذلك الوقت، كما لم يحمل المحمول جزءاً من الموضوع من قبيل «الإنسان القائم قائم»، بل المعروض أن القيام سيحصل في عد، فلا يمكن جعل القيام جزءاً في الموضوع.

ويشترط في صحة هذا الإمكان أن يكون الإنسان غافلاً عن الواقع الخارجي، وأما إذا التفت إلى الواقع الخارجي وأن كل حادث إذا كانت علته موجودة فهو ضروري الوجود، وإذا كانت علته معدومة فهو ضروري العدم فلا يكون حينئذ ممكناً، لما تقدم سابقاً من أن الشيء ما لم يجب لم يوجد وما لم يمتنع لم يعدم. فالكتابة الثابتة للإنسان عدا ليست ثابتة له بالإمكان، لأنها في غد ضرورية الوجود إذا تحققت علتها، وضرورية العدم إذا لم تتحقق علتها.

فالإنسان كاتب غذا إما بالضرورة وإما بالإمتناع. نعم مع الغملة عن قاعدة «الشيء ما لم يجب لم يوجد» فيمكن حينئذ القول: «الإنسان كاتب غذا بالإمكان».

الإمكان الوقوعي

وهو فيما إذا كان الشيء في نفسه غير ممتنع بالذات وغير ممتنع بالغير. وذلك من قبيل حركة أصابع اليد التي لا يوجد مانع من الخارج يمنعها من الحركة فتكون لذلك ممكنة بالذات وممكنة بالغير. وهذا معنى قولهم «ما لا يلزم من فرض وقوعه محال». أي لا يكون ممتنعاً بذاته ولا ممتنعاً بغيره. والفرق بين الإمكان الوقوعي والإمكان العام هو أن الإمكان الوقوعي هو سلب ضرورة العدم الذاتي وسلب ضرورة العدم الغيري. أما الإمكان العام فهو سلب ضرورة العدم الذاتي. أما سلب ضرورة العدم الغيري فلا نظر إليه في الإمكان العام.

الإمكان الاستعدادي

وتوصيحه أن كل موجود مادي يملك استعداداً لأن يكون شيئاً آخر وهذا الاستعداد صفة وجودية حقيقية لها ما نراه في الخارج، ولكن ما يرائها عرض وليس بجوهر.

وهذا الاستعداد الذي هو عرض له نسبة إلى شيئين: نسبة إلى الشيء المستعد - وهي الطفة الموجودة بالفعل -، ونسبة إلى المستعد له - وهو الإنسان الذي يمكن أن يكون فيما بعد - والاستعداد بالاعتبار الأول يسمى استعداداً، وباعتبار الثاني يسمى إمكاناً استعدادياً. وإن كان الاستعداد والإمكان الاستعدادي هما في الحقيقة عرض واحد، وحقيقة واحدة، وصفة وجودية واحدة، والفرق بينهما فقط بالاعتبار.

وعلى هذا فالفرق بين الإمكان ادائي الحاص والإمكان الاستعدادي هو أن الأول أمر عقلي تحليلي اعتباري كما سيظهر في الفصل اللاحق. أما الثاني فهو عرض وجودي وماهية موحودة في الخارج ولكنه ماهية عرضية لا جوهرية.

الفصل السابع من المرحلة الرابعة

في أن الإمكان اعتبار عقلي وأنه لازم للماهية

أما أنه اعتبار عقلي، فلأنه يلحق الماهية المأخوذة عقلاً مع قطع النظر عن الوجود والعدم، والماهية المأخوذة كذلك اعتبارية بلا ريب، فما يلحق بها بهذا الاعتبار كذلك بلا ريب، وهذا الاعتبار العقلي لا يتنافى كونها بحسب نفس الأمر إما موجودة أو معدومة، ولازمه كونها محفوفة بوجوبين أو امتناعين.

وأما كونه لازماً للماهية، فلأننا إذا تصورنا الماهية من حيث هي، مع قطع النظر عن كل ما سواها، لم نجد معها ضرورة وجود أو عدم، وليس الإمكان إلا سلب الضروريتين، فهي بذاتها ممكنة. وأصل الإمكان وإن كان هذين السلبين، لكن العقل يضع لازم هذين السلبين، وهو استواء النسبة، مكائهما، فيعود الإمكان معنى ثبوتياً وإن كان مجموع السلبين منفياً

شرح المطالب

الغاية من هذا الفصل إثبات مسألتين، وهما:

الإمكان اعتبار عقلي

الأولى: أنَّ الإمكان الداتي انحص - الذي هو محل الكلام في الفلسفة - هو اعتبار عقلي، وهو من المعقولات الثانية الفلسفية. فالعقل يعتبر هذا المفهوم، لا أنه ينتزعه من الواقع الخارجي كما في المعقولات الأولية التي هي مفاهيم ماهوية ينشعها العقل من التوحيّجات الخارجية وإنما حين يلاحظ العقل ماهية من الماهيات كماهية الإنسان يقوم بتحليلها، فيجد أن الوجود ليس ضروريا لها، والعدم كذلك ليس ضروريا لها، فيثبت لها الإمكان حيثئذ..

ولا يقصد بالاعتبار الأمر الخيالي، بل الاعتبار النفس أمري، إذ العقل لا يثبت الإمكان لشيء حرافا أو يسميه عنه اعتباطا، وإنما يحلّل ماهية من الماهيات فيجد أن الماهية لم يؤخذ فيها لا ضرورة الوجود ولا ضرورة العدم، ونتيجة لذلك يصفها بالإمكان الداتي.

الإمكان لازم الماهية

الثانية: أنَّ الإمكان لازم لا يمتد عن الماهية، وليس هو من العوارض التي تقلل الانفكاك، كاليصاص والسواد العارضين على الجسم. فكل ماهية لازمها الداتي هو الإمكان سواء كنت إنسانا أو حجرا أو أي شيء آخر من الماهيات.

وقد يقال: تقدم أن الإمكان هو سلب ضرورة الوجود وسلب ضرورة العدم وسلب الضرورتين هما أمران سلبيان. والإمكان مفهوم إيجابي، فكيف يفسر مجموع السلبين بأمر إيجابي؟

والجواب: أن لازم هذين السلبين هو استواء النسبة إلى الوجود والعدم. فيعتبر بالإمكان عن لازم سلب الضرورتين، وليس عن نفس سلب الضرورتين الذي هو مفهوم سلبي. فالتفسير بالإمكان هو باعتماد أن لازم السلبين هو استواء النسبة، وهو أمر إثباتي.

الفصل الثامن من المرحلة الرابعة

في حاجة الممكن إلى العلة، وما هي علة احتياجه إليها؟

حاجة الممكن إلى العلة من الضروريات الأولية التي مجرد تصور موضوعها ومحمولها كافي في التصديق بها، فإن من تصور الماهية الممكنة المتساوية النسبة إلى الوجود والعدم وتصور توقف خروجها من حد الاستواء إلى أحد الجانبين، على أمر آخر يخرجها منه إليه لم يلبث أن يصدق به

وهل علة حاجة الممكن إلى العلة هي الإمكان أو الحدوث؟ الحق هو الأول، وبه قالت الحكماء، واستدل عليه بأن الماهية باعتبار وجودها ضرورية الوجود، وباعتبار عدمها ضرورية العدم، وهاتان الضرورتان بشرط المحمول، وليس الحدوث إلا ترتب إحدى الضرورتين على الأخرى، فإنه كون وجود الشيء بعد عدمه، ومعلوم أن الضرورة مناط الفنى عن السبب وارتفاع الحاجة، فما لم تعتبر الماهية بإمكانها لم يرتفع الوجوب، ولم تحصل الحاجة إلى العلة

برهان آخر: إن الماهية لا توجد إلا عن إيجاد من العلة، وإيجاد العلة لها متوقف على وجوب الماهية المتوقف على إيجاب العلة، وقد تبين مما تقدم أن إيجاب العلة متوقف على حاجة الماهية إليها، وحاجة

الماهية إليها متوقفة على إمكانها، إذ لو لم تمكن، بأن وجبت أو امتنعت، استغنت عن العلة بالضرورة

فلحاجتها توقفت ما على الإمكان بالضرورة، ولو توقفت مع ذلك على حدوثها، وهو وجودها بعد العدم، سواء كان الحدث علة والإمكان شرطاً أو عديمه مانعاً، أو كان الحدث جزء علة والجزء الآخر هو الإمكان، أو كان الحدث شرطاً أو عديمه الواقع في مرتبة مانعاً، فعلى أي حال يلزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب، وكذا لو كان وجوبها أو إيجاب العلة لها هو علة الحاجة بوجه

فلم يبق إلا أن يكون الإمكان وحده علة للحاجة، إذ ليس في هذه السلسلة المتصلة المترتبة عقلاً قبل الحاجة إلا الماهية وإمكانها. وبذلك يندفع ما احتج به بعض القائلين بأن علة الحاجة إلى العلة هو الحدث دون الإمكان، من أنه لو كان الإمكان هو العلة دون الحدث جاز أن يوجد القديم الزماني، وهو الذي لا أول لوجوده ولا آخر له، ومعلوم أن فرض دوام وجوده يعنيه من العلة، إذ لا سبيل للعدم إليه حتى يحتاج إلى ارتفاعه.

وجه الاندفاع. أن المفروض أن ذاته هي المنشأ لحاجته، والذات محفوظة مع الوجود الدائم، فله على فرض دوام الوجود حاجة دائمة في ذاته، وإن كان مع شرط الوجود له بنحو الضرورة شرط المحمول مستغنياً عن العلة، بمعنى ارتفاع حاجته بها

وأيضاً سيجيء أن وجود المعلوم، سواء كان حادثاً أو قديماً، وجوداً رابطاً متعلق الذات بعلة غير مستقل دونها، فالحاجة إلى العلة ذاتية ملازمة له.

شرح المطالب

المبحوث عنه في هذا الفصل مألوف، وهما:

الأولى: احتياج الممكن إلى العلة.

الثانية: ملاك احتياج الممكن إلى العلة.

احتياج الممكن إلى العلة

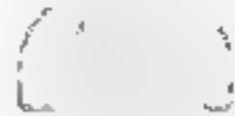
المراد بالإمكان في هذه المسألة هو الإمكان الحاص الدائي، وهو تساوي النسبة إلى الوجود والعدم. فإدراك الأمر كذلك، يحتاج الممكن حينئذ إلى ما يخرجه عن حد الاستواء بالضرورة.

يدعي المصنف أن احتياج الممكن إلى العلة من الضروريات الأولية. والضروريات - من أقسام البديهيات - هي التي تضطر النفس إلى التصديق بها بعد تصور الموضوع والمحمول ونسبة بينهما والأوليات هي القضايا التي يكفي فيها تصور الموضوع والمحمول والنسبة القائمة بينهما حتى يصدق بالنتيجة، وبأن المحمول ثابت لموضوع بالضرورة. من قبيل أن الجزء أصغر من الكل، أو أن الكل أعظم من الجزء.

وكون احتياج الممكن إلى العلة من الضروريات الأولية لأنه يكفي فيها تصور معنى الممكن، ومعنى الاحتياج، ومعنى العلة، حتى يحصل التصديق بأن كل ممكن يحتاج إلى علة. فالممكن هو المتساوي النسبة إلى الوجود والعدم، والمتساوي النسبة إلى الوجود والعدم لا يمكن أن يكون المخرج له من حد الاستواء هو نفسه، للزوم الترجيح بلا مرجح، وهو محال.

وبعبارة أوضح، فإن كل ماهية ممكنة تحتاج إلى سبب خارجي لكي تخرج من حد الاستواء، لأنها مع سلب ضرورة الوجود عن نفسها وسلب ضرورة العدم كذلك، تكون في دنيا متساوية النسبة إليهما. وحيث إن فاقده الشيء لا يمكن أن يكون معطيا لما هو دونه. فمن المحال أن تعطي الماهية لنفسها الوجود. فتكون بحاجة إلى علة تعين عليها بالوجود.

وينتقف على هذا الكلام إثبات الواجب سبحانه وتعالى، لأنه إذا لم يكن الممكن محتاجا إلى العلة، فلا طريق لإثبات الواجب تعالى، إذ قد يقال حيثئذ أن الماهية هي التي أخرجت نفسها من حد الاستواء إلى أحد الطرفين دون الآخر.



ملاك احتياج الممكن إلى العلة

وهذه المسألة هي الموضوع البهيم في البحث، وما يقدم اتضح أن الملاك في احتياج الممكن إلى العلة بنظر الفلاسفة هو الإمكان، أي تساوي النسبة إلى الوجود والعدم.

ولكن المتكلمين وقعوا في شبهة - كما في مسألة إعادة المعدوم بعينه - أدت بهم إلى إنكار أن يكون الملاك في الاحتياج هو الإمكان، وذهبوا إلى أن الملاك في الاحتياج هو الحدوث الزمني لا الإمكان. والحدوث الزمني هو أن يكون الشيء معدوما في زمان ما، ثم يوجد في الزمان اللاحق. فكل مسبوق بالعدم الزمني هو حادث زمني، كيوم الأحد المسبوق بعدمه في يوم السبت السابق عليه. ويرى المصنف أن ملاك الاحتياج إلى العلة هو الإمكان لا الحدوث. ومع أن المسألة ضرورية أولية فقد استدلل عليها بدليلين هما:

ملاك الاحتياج هو الإمكان. وعليه، فإن إثبات مدعى المتكلمين يتوقف على أمرين، الأول: إثبات الملازمة بين الإمكان الذاتي ووجود القديم الزماني. والثاني: إثبات بطلان اللارم، وهو أن القديم الزماني محال.

بيان الملازمة: وهي أنه لو كان الملاك في احتياج المعلول إلى العلة هو إمكانه الذاتي لأمكن أن يوحد القديم الزمني. لأن ملك الاحتياج ليس هو الحدوث الزمني بل الإمكان الذاتي، والإمكان الذاتي كما يمكن أن يتحقق في الحادث الزمني، فمن الممكن أن يتحقق ويوحد في القديم الزماني. والقديم هو الذي لا أول أو آخر لوجوده زماناً.

بطلان اللازم: وهو أنه توحد قاعدة فلسفية تعيد أن كل ما ثبت قدمه امتنع عدمه، فإذا ثبت شيء قديم بالزمان فيمتنع عليه العدم، وإذا كان كذلك فيكون ضروري الوجود، وإذا كان كذلك فلا يحتاج إلى العلة وعليه، فإذا التزم العلاسة بأن ملك الاحتياج هو الإمكان الذاتي، لا الحدوث الزمني، فيلزم إمكان وجود القديم الزمني. وللارم باطل فالمقدم مثله

مناقشة دليل المتكلمين

والجواب عن هذه الشبهة تارة بالحل وأخرى بالنقض

والجواب الحلّي هو المنع عن بطلان التالي، فالملازمة وإن كانت تامة بين الإمكان الذاتي ووجود القديم الزمني، إلا أنه لا مانع من بطلان التالي. والقاعدة الفلسفية تعيد أن كل ما ثبت قدمه امتنع عدمه، ولكنها لا تعين نوع القدم: هل هو قدم بالذات فيكون الامتناع بالذات أو قدم بالغير فيكون الامتناع بالغير. ومع الالتزام بالقديم الزمني - الذي يكون قدمه ووجوبه بالغير - لا محذور في أن يمتنع عدمه - بالغير -، ولكن امتناع عدمه لا يعيبه عن العلة، نعم إذا كان امتناعه بالذات فيكون مستعياً عن العلة حيث.

وأما الجواب القصي فهو مسي على عدم التفكيك بين الأبدية والأزلية^(١)، فإذا ثبتت الملازمة بين أزلية الشيء وكونه مستغنيا عن العلة، فيلزم من ذلك أن يكون الأبدى أيضا مستغيا عن العلة ومع أن متكلمي العامة يسلّمون بالوحدان الأبدى للإنسان والعالم الأخروي «خالدين فيها أبدا»^(٢) وأن هذا الوجود غير مستغن عن العلة فيلزم أن لا يكون دوام الوجود سببا في الاستعناء عن العلة.

مناقشة دليل الفلاسفة

إن كون الملاك في الاحتياج إلى العلة هو الإمكان الداتي يبشي على أساس المشرّب المشائي، كما ينسجم مع أصالة الماهية لا الوجود وهذا بخلاف الأمر على مسمى أصول الحكمة المتعالية حيث يكون الوجود المعلول - أي الممكن - وجودا رابطا حرميا، وليس مستقلا اسميا فإذا كان كذلك، فسواء كان وجوده دائما أو غير دائم، قلّا يحرحه ذلك عن الرابطة إلى الاستقلال، فإن دوام الوجود لا يحيل الوجود الرابط الذي هو وجود فقير إلى وجود غني.

(١) فإن حكم الأمثال فيما يحور ويما لا يحور واحد، ولا أبدية، ولأزلية هما من الأمثال لأن الأبد ما لا نهاية له من حيث الابتداء، والأزل ما لا نهاية له من حيث الانتهاء. وقد أمكن للأبدى أن يحتاج إلى العلة، فلا مانع من إمكانه بالنسبة إلى القديم الأزلي والإمكان هو الإمكان العام فيسجم مع الوجوب

(٢) الساء / ٥٧.

الفصل التاسع من المرحلة الرابعة

الممكن محتاج إلى علته بقاء كما أنه محتاج إليها حدوثاً

وذلك لأنَّ علة حاجته إلى العلة إمكانه اللازم لماهيته، وهي محفوظة معه في حال البقاء، كما أنها محفوظة معه في حال الحدوث، فهو محتاج إلى العلة حدوثاً وبقاءً، مستفيض في الحالين جميعاً.

برهان آخر إن وجود المعلوم - كما تكررت الإشارة إليه مسبقاً - بقاءه - وجود رابط متعلق الذات بالعلة منقوّم بها غير مستقل دونها، فحاله في الحاجة إلى العلة حدوثاً وبقاءً واحداً، والحاجة ملازمة

وقد استدلوا على استعناء الممكن عن العلة في حال البقاء بأمثلة عامية، كمثال البناء والبناء، حيث إن البناء يحتاج في وجوده إلى البناء، حتى إذا بناء استغنى عنه في بقاءه

ورّد بأن البناء ليس علة موجودة للبناء، بل حركات يده علل مُعدّة لحدوث الاجتماع بين أجزاء البناء، واختراع الأجزاء علة لحدوث شكل البناء، ثم اليبوسة علة لبقائه مدة يمتد بها

شرح المطالب

محل النزاع

من موارد الخلاف المهمة بين المتكلمين والعلاسة أن ملاك احتياج الممكن إلى العلة هل يختص بمرحلة لحدوث بأن يحتاج إلى العلة في مرحلة الحدوث فقط، أم يشمل مرحلة بقاء أيضا بأن يحتاج إلى العلة حدوثا وبقاء؟

والمراد من الحدوث هو الوجود بعد العدم، ومن البقاء هو الوجود بعد الوجود. فيكون المقصود من أن الممكن محتاج إلى العلة حدوثا وبقاء هو أنه في وجوده بعد العدم يحتاج إلى العلة، وفي وجوده بعد الوجود يحتاج أيضا إلى العلة.

وبناء على أن ملاك لاحتياج هو لحدوث، لا بد من إلالتزام بأن الاحتياج يقتصر على مرحلة الحدوث فقط؛ وبعد تمامية الحدوث تنتفي الحاجة إلى العلة ولا يعود ممكن محتاجا إلى العلة. وهذا يعني أنه بعد إبعاد عالم الإمكان يصير هذا العالم مسمعا عن الله سبحانه وتعالى بل لو حاز على الواجب سبحانه العدم لما صار ذلك بوجود العالم، لأن حاجة العالم إلى العلة تنتفي بمجرد حدوث العالم، فيكون الواجب على هذا في عرض عالم الإمكان.

وبناء على أن ملاك الاحتياج هو الإمكان، فإن هذا الملاك موجود في مرحلة الحدوث وفي مرحلة البقاء أيضا، لأن الإمكان لازم ذاتي للماهية ولا

يفتق عنها أينما تحققت، سواء كان وجودها حادثاً أو قديماً. نعم قد تكون الماهية واجبة بالغير، ولكن وجوبها بغير لا يعيها عن العلة، فتكون متعلقة بالغير على نحو الدوام. ومن هنا يرى المصنف أنه لا فرق في الاحتياج إلى العلة بين الحدوث والبقاء.

الدليل الأول على الاحتياج في الحدوث والبقاء

ثبت في الفصل السابق أن ملاك الاحتياج هو الإمكان لا الحدوث، والإمكان لا يرمي ذاتي لا يفتقر عن الماهية. وأما سبب إنشاء البحث على أصالة الماهية، فلما تقدم عند الإشكال على متكلمي العامة من أنه إذا كان ملاك الاحتياج هو الحدوث، فيلزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب؛ لأن الحدوث متأخر رتبة عن الوجود، والوجود عن الإيجاد، والإيجاد عن الوجود، والوجود عن الإيجاب، والإيجاب عن الحاجة، والحاجة عن الإمكان. فإذا صار الحدوث سبباً للحاجة فيلزم تقدم الشيء على نفسه بعدة مراحل، وهو محال.

ولهذا فإن الإشكال المشائي المتقدم نفسه، أورده صدر المتألهين على المشائين حيث أفاد بأنه ساء على أصالة الوجود، إذا كان الإمكان وصفاً للماهية بحسب الفرص، وحيث إن الماهية متأخرة عن الوجود - لأنها تتربع من حد الوجود - فيلزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب، لأن الإمكان متأخر عن الماهية، والماهية متأخرة عن الوجود، وهو متأخر عن الإيجاد، والإيجاد متأخر عن الوجود، والوجود متأخر عن الإيجاب، والإيجاب متأخر عن الحاجة، والاحتياج متأخر عن سبب الحاجة.

والحدوث عند المتكلمين وصف للوجود، والإمكان عند المشائين وصف للماهية والماهية متأخرة عن الوجود فيلزم نفس إشكال تقدم الشيء على نفسه بمراتب. ولهذا يشير صدر المتألهين إلى أن ما أجاب به المشاءون

على المتكلمين إنما يصح بناء على أصالة الماهية، وأما على أصالة الوجود - وهي الحق - فلا يصح. فلا بد من البحث عن سبب آخر للاحتياج غير الإمكان الداتي بحيث يشي على أصالة الوجود لا الماهية

الدليل الثاني على الاحتياج في الحدوث والبقاء

تعرض المصنف لذكر برهان آخر يسجّم مع أصالة الوجود. ومفاده أن ملاك الاحتياج إلى العلة هو فقر الممكن، وضعفه، وحاحته في وجوده؛ لأن وجوده وجود رابط، والوجود الرابط يحتاج إلى وجود مستقل، تماماً كما يحتاج الوجود الفقير إلى وجود عي. وحيث إنّ الوجود فقير بل هو عين الفقر، فلا يعزق في الفقر الوجودي بين الحدوث والبقاء، فكما أنه يحتاج إلى العلة حدوثاً كذلك يحتاج إليها بقاءً.



إزاحة وهم

من الشبهات التي أدت بعض المتكلمين إلى إلعنقاد بأن الاحتياج يقتصر على مرحلة الحدوث دون البقاء، أنه لو كان المعلول محتاحاً إلى العلة حدوثاً وبقاءً فيلزم من انعدام العلة أن ينعدم المعلول، وحيث إنه من الثابت بالوجدان أن المعلول يبقى حتى بعد انعدام علته كما أن الساء يبقى ويستمر حتى بعد وفاة السائي له، فيكشف ذلك عن أن المعلول يحتاج إلى العلة في حدوثه فقط، ولا يحتاج إليها في البقاء. ومن هنا التزموا بأنه لو جاز على الواجب العدم لما ضرّ ذلك وجود العالم بشيء.

وينصح الجواب عن الشبهة من خلال التمييز بين العلة الفاعلية التي توجد الشيء، وتفيض عليه الوجود بعد العدم، والعلة المعدّة التي تعدّ الأرضية لإقاضة الصورة والوجود من العلة الحقيقية كما في الررع الذي يحتاج إلى إعداد الأرضية من وضع الدرة في الأرض الصالحة للزراعة، وتوفير المقدار اللازم لها من الماء والهواء والشمس. فإذا قام الفلاح بتهيئة

الأرضية لإفاعة الزرع على هذا الوجود، فعد ذلك يحقق المولى سبحانه وتعالى فيها الزرع، والقرآن الكريم يقول ﴿أَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾^(١) بل إن الفاعل الحقيقي هو الله سبحانه وتعالى، ولا يوجد فاعل حقيقي في الوجود سواء. فكل ما في عالم المادة فاعل معد، وهو يهيئ الأرضية لإفاعة الوجود من الله سبحانه وتعالى. ويستحيل أن يوجد فاعل حقيقي غير الله تعالى في عالم المادة؛ لأنه في هذا العالم لا يمكن إيجاد شيء من العدم وإعدام شيء موجود، وإما يمكن إحداث تغييرات في أعراض الشيء أما العلة الفاعلية الحقيقية فهي التي توجد أشياء بعد العدم.

والسواء في المثال المتقدم ليس علة فاعلية بل هو علة معدة للسواء. فهو يعد الأرضية فحسب، بأن يجمع بين الحجارة المنفرقة سحو من الأنحاء، وعد ذلك بتحقيق السواء من خلال القوانين التي وضعها الله تعالى في عالم المادة.

خاتمة

قد تبيّن من الأبحاث السابقة أنّ الوجوب والإمكان والإمتناع
 كصفات ثلاث لنسب القضايا، وأنّ الوجوب والإمكان أمران وجوديان،
 لمطابقة القضايا الموجهة بهما للخارج مطابقة تامة بما لها من الجهة،
 فهما موجودان لكن بوجود موضوعهما لا بوجود منحاز مستقل، فهما
 - كسائر المعاني الفلسفية من الوحدة والكثرة والقدم والحدوث، والقوة
 والفعل، وغيرها - أوصاف وجودية موجودة للموجود المطلق، بمعنى
 كون الانصاف بها في الخارج وعرضها في الدهن، وهي المسماة
 بالمعقولات الثانية باصطلاح الفلسفة

وذهب بعضهم إلى كون الوجوب والإمكان موجودين في الخارج
 بوجود منحاز مستقل، ولا بعماً به. هذا في الوجوب والإمكان، وأما
 الإمتناع فهو أمر علمي بلا ريب.

هذا كله بالنظر إلى اعتبار العقل الماهيات والمفاهيم موضوعات
 للأحكام، وأما بالنظر إلى كون الوجود هو الموضوع لها حقيقة لأصلاته،
 فالوجوب كَوْنُ الوجود في نهاية اسئلة قائمة بنفسه مستقلاً في ذاته على
 الإطلاق، كما تقدّمت الإشارة إليه، والإمكان كَوْنُهُ متعلق النفس بعبارة
 متقوم الذات بسواء، كوجود الماهيات، فالوجوب والإمكان وصفان
 قائمان بالوجود غير خارجين من ذات موضوعهما

شرح المطالب

بعد أن بين المصنف المواد الثلاث وأقسامها والمسائل المتعلقة بها، طرح في الحاشية سؤالاً.

الأول: هل أد الوجوب والإمكان موحودان في الخارج أم لا؟

الثاني: إذا كانا موجودين في الخارج، فهل لهما ما وراء في الواقع الخارجي أم ليس لهما ما وراء؟ وبعبارة أخرى، إذا ثبت وجود الوجوب والإمكان في الواقع الخارجي فهل أن وجودهما من قبل وجود الجوهر والمعرض في الواقع الخارجي، أو أن وجودهما من قبيل وجود الوحدة والكثرة؟

والكلام هنا يقتصر على الوجوب والإمكان محض؛ لأن الإمتناع عدم، وليس للعدم واقع خارجي، فلا يتحقق الإمتناع حينئذ في الواقع الخارجي.

الوجوب والإمكان صفتان للنسبة الحكمية

الوجوب والإمكان يقعان صفة للنسبة، فإذا نسب المحمول إلى الموضوع تنحقق حينئذ نسبة حكمية هي عبر الحكم، وإذا أمكن أن يثبت المحمول للموضوع تحكم النفس بأن هذا المحمول ثابت لهذا الموضوع وتشكل بذلك القضية. والنسبة الحكمية شيء وراء الحكم؛ فإن الحكم فعل من أفعال النفس بخلاف النسبة الحكمية التي تربط المحمول بالموضوع فإنها موجودة في الخارج أو في النفس فإن كان المحمول والموضوع ذهنيين فالنسبة الحكمية ذهنية، وإن كانا خارجيين فالنسبة الحكمية خارجية وعليه فالوجوب والإمكان صفتان للنسبة الحكمية؛ والنسبة تارة بالضرورة بحيث

يستحيل العدم وتسمى الوجوب، وأخرى ليست بالضرورة بحيث يمكن أن توجد ولا توجد وتسمى الإمكان

وتقدم في الأبحاث السابقة أن هذه السمة تسمى مادة أو جهة: تسمى بالمادة إذا كانت في نفس الأمر، وتسمى بالجهة إذا كانت ملفوظة في اللفظ أو معقولة في العقل. فهي في مقام الثبوت مادة، وفي مقام الإثبات جهة. والجهة قد تكون مطابقة للمادة وقد تكون محتزمة، لأن مقام الإثبات قد يطابق مقام الثبوت وقد لا يطابقه. والحاصل فإن معنى الأول للوجوب والإمكان هو ما يقع صفة للنسبة الحكمية.

الوجوب والإمكان كصفات موجودة في الخارج

في الجواب عن السؤال الأول، يذكر المصنف أن المعنى الحرفي القائم بين المحمول والموضوع موجود في الخارج، وإلا لو كان المتحقق فقط هو المحمول والموضوع فيدمر صحة القضية فزيد حجر، إذ أن زيد موجود في الخارج، وكذلك الحجرية موجودة في الخارج وحيث إن القضية المذكورة كاذبة؛ فيكشف ذلك عن ضرورة وجود المحمول، والموضوع، والنسبة الحكمية في الخارج لكي تصدق القضية. وحيث إن الوجوب والإمكان من أوصاف النسبة. فلا بد أن نكون أيضا موجودة في الواقع الخارجي. فالوجوب والإمكان كصفات للنسبة الحكمية، وحيث إن النسبة الحكمية موجودة في الخارج فإن كصفتها أيضا موجودة في الخارج.

الوجوب والإمكان من المفاهيم الفلسفية

في الجواب عن السؤال الثاني، وهو أنه عندما يقال أن الوجوب والإمكان موجودان في الخارج، فهل هما موجودان بوجود متحاز (مستقل)، أم أنهما موجودان بوجود منشأ انتزاعهما (موضوعهما). وبعبارة أخرى، هل هما من المفاهيم الفلسفية أم الماهوية. والمفهوم الماهوي هو الذي له ما بإزاء

في الخارج سواء كان جوهرًا أو عرضًا أما المفهوم الفلسفي فليس له ما بإزاء في الخارج، وإن كان له مشأ انتزاع في الخارج، وذلك كالفوقية التي ليس لها ما بإزاء في الخارج نعم لها مشأ انتزاع في الخارج وهو سقف المنزل مثلاً، فإن السقف مشأ انتزاع الفوقية، ولا يوجد في الواقع الخارجي بإزاء السقف شيء آخر هو الفوقية.

واتصاف السقف بأنه فوق ليس من قبيل اتصاف الجدار بأنه أبيض، لأن الأبيض يحمل على الجدار بعد انضمام شيء إليه - محمول بالصميمية - بينما حمل الفوقية على السقف ليس كذلك، بل هو محمول من صميمه - خارج المحمول - فيتزع من ذات الشيء ويحمل على نفس الشيء. ومن هذا القبيل الإمكان والوحدة، فهي قضية «الشيء واحد» توجد الشيئية والوحدة بوجود واحد حقيقي لا انضمامي. وهذا هو المقصود من أن الوجود والإمكان من المعاني الفلسفية الموحدة في الخارج ولكن بوجود مشأ انتزاعهما لا بوحود منحار عن مشأ انتزاعهما، وهذا هو الفرق بين المفهوم الفلسفي والمفهوم الماهوي.

إيراد

ذكر السيد الشهيد الصدر إشكالا في هذا المورد^(١)، وهو أن علة العروض هو الإتيان، فإذا كان الإتيان خارجيا فلا بد أن يكون العروض خارجيا أيضا وإذا كانت العلة خارجية فالمعلول خارجي أيضا، ولا يعقل أن تكون العلة في الخارج والمعلول في الدهر بحيث يكون الإتيان في عالم، والعروض في عالم آخر. ومن هنا اضطر السيد الشهيد إلى الالتزام بالواقع ونفس الأمر، حيث يرى أن العروض خارجي والاتيان كذلك خارجي في

(١) تعز من الشهيد المطهري للإشكال في الجزء الثالث من مباحث شرح مبسوط المنظومة وأجاب عليه بحو
بتفصّل مراد الفلاسفة ويندفع إشكال السيد الشهيد (ش)

المعاني الفلسفية، فإن الإمكان وإن كان له تحقق في الخارج، ولكن تحققه في الحقيقة في لوح الواقع الذي هو أعم من لوح الوجود.

إيراد ورد

وثمة قول آخر لا يعبا به كثيراً^(١)، وهو أن الوجوب والإمكان لهما ما بإزاء في الواقع الخارجي من قبيل لأسود والأبيض، فيكونان محمولين بالضميمة، وكما أن البياض شيء منضم إلى الحذار فكذلك الإمكان شيء منضم إلى زيد. والوجوب شيء منضم إلى واجب الوجود، لا أنه هو عين الوجود وهذا القول لا يعبا به لأنه من الواضح أن الوجوب والإمكان ليسا من المفاهيم الماهوية التي يكون لها ما بإزاء في الواقع الخارجي.

الوجوب والإمكان وأصالة الوجود

إلى هنا فإن الكلام يسجّم مع معنى أصالة الماهية، ففي القول أن «الإنسان ممكن» و«الله واجب»، يتصور الذمّ أن الإنسان الذي هو موضوع القضية الأولى هو الموضوع في الواقع الخارجي، فكما أن الإنسان في الدهن هو الموضوع، والوجود هو المحمول، كذلك في الواقع الخارجي الإنسان هو الموضوع، والوجود هو المحمول، وهذا يسجّم مع أصالة الماهية لا مع أصالة الوجود. أما بناء على أصالة الوجود فهذه القضية تكون من قبيل عكس الحمل، أي أن «الوجود إنسان»، ولمتحقق في الخارج هو الوجود لا الإنسان، فيكون الوجود هو الموضوع والإنسان هو المحمول.

وكان الكلام في أن الإمكان والوجوب وصفا لهذه النسبة الحكمية، وهذا يسجّم مع أصالة الماهية، أما بناء على أصالة الوجود - حيث ينعكس الحمل - فيكون الإمكان والوجوب صفتين للوجود لا للنسبة. فالموجود

(١) وهو منسوب إلى الفلاسفة المشائين من أتباع أرسطو، انظر الأسفار ج ١، ص ١٣٩ - ١٤٠.

ممكّن والموجود واجب، فإن الإنسان غير متحقق في الخارج حتى يقال بوجود نسبة حكمية بين الوجود والإنسان وقد تقدم في قاعدة الفرعية أن ثبوت الوجود للإنسان ليس من قبيل ثبوت شيء لشيء بل هو ثبوت شيء، فهنا يوجد شيء واحد وهو الوجود، ولكن حيث إنه محدود ينتزع منه ماهية من الماهيات والحاصل فإن «الموجود واجب» و«الموجود ممكن» يختلف عن معنى «النسبة الحكمية واحدة» و«النسبة الحكمية ممكنة».

وفي قضية «الموجود ممكن» لا يكون الإمكان بمعنى تساوي النسبة، بل بمعنى ضعف الوجود باعتباره ليس قائما بنفسه، ويكون الوجود بمعنى الموجود الذي يكون قائما بنفسه. فإذا كان الوجود والإمكان وضعين للوجود فيرجع معاهما إلى الشدة والضعف. فوجود العلة وجود عني ووجود المعلول وجود فقير، وبعبارة أخرى فإن المعنى الإلهي والحرفي يرجعان إلى المعنى المستقل والرابط. ويتعبر القرآن يرجعان إلى العني والفقير لا إلى الضرورة والاستواء فالعني في الواجب عين ذاته تعالى وليس وصفا زائدا عليها. والفقير في الممكن عين ذاته، لا أن الفقر رائد على ذات الممكن. وبحسب تعبير صدر المتألهين يسمى بالإمكان العقري تمييزا له عن الإمكان الماهوي أو يسمى بالوجود العقري تمييزا له عن الوجود الواجبي

إيراد ورد

وقد أورد على المصنف أنه إذا كان المحمول في القضية هو الوجود، فلا تتحقق نسبة حكمية حينئذ فقد تقدم - في الفصل الأول من المرحلة الثالثة - أن الرابط (أي النسبة الحكمية) إنما تتحقق في مطابق الهليات المركبة التي تتضمن ثبوت شيء لشيء وأما الهليات البسيطة فلا تتضمن إلا ثبوت شيء، وهو ثبوت موضوعها في الخارج، فلا رابط في مطابقها، أي لا توجد نسبة حكمية، إذ لا معنى لارتباط الشيء بنفسه ونسبة الشيء إلى نفسه.

وتقدم فيما سبق أن المواد تسترعى من نسبة الوجود إلى ماهية من الماهيات، أو إلى مفهوم من المفاهيم والمحمول هو المحمول الخاص، وهو الوجود. ففي قضية «لإنسان موجد» لا يوجد نسبة حكمية؛ إذ لا معنى لارتباط الشيء بنفسه. وهنا يوجد كيفية نسب الفصايا والواقع أنه لا يوجد نسبة حتى تثبت عن طريق ثبوت النسبة في الخارج وقوع كيفية النسبة في الخارج فإذن في الهليات البسيطة لا يوجد نسبة حكمية وتنبعه لا يوجد وجوب أو إمكان.

والجواب: تقدم أن المصنف كان يتكلم بآراء على ماضي أصالة الماهية حيث يرى أن الماهية متحققة ويعرضها لوجود، فيدفع الإشكال. اللهم إلا أن يقال أنه حتى على القول بأصالة الماهية فإن الوجود يكون اعتباريا والماهية فقط تكون متحققة فيكون وراء أصالة الماهية وراء أصالة الوجود في أنه عدم وجود النسبة في الهليات البسيطة فيعود الإشكال على المصنف.



المرحلة الخامسة

في الماهية وأحكامها

وفيها ثمانية فصول



وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

الفصل الأول من المرحلة الخامسة

الماهية من حيث هي ليست إلا هي

الماهية - وهي ما يقال في جواب ما هو - لما كانت تقبل الإتيان بأنها موجودة أو معدومة، أو واحدة أو كثيرة، أو كلية أو فرد، وكذا سائر الصفات المتقابلة، كانت في حد ذاتها مطلوبة عنها الصفات المتقابلة.

فالماهية من حيث هي ليست إلا هي، لا موجودة ولا لا موجودة ولا شيئاً آخر، وهذا معنى قولهم: «إن التقيضين يرتفعان عن مرتبة الماهية» يريدون به أن شيئاً من التقيضين غير مأخوذ في الماهية وإن كانت في الواقع غير خالية عن أحدهما بالضرورة.

فماهية الإنسان - وهي الحيوان الناطق - مثلاً وإن كانت إما موجودة وإما معدومة، لا يجتمعان ولا يرتفعان، لكن شيئاً من الوجود والعدم غير مأخوذ فيها؛ فلإنسان معنى ولكل من الوجود والعدم معنى آخر، وكلتا الصفات العارضة، حتى عوارض الماهية؛ فلماهية الإنسان مثلاً معنى، وللإمكان العارض لها معنى آخر، وللأربعة مثلاً معنى، وللزوجية العارضة لها معنى آخر.

ومحصل القول: «أن الماهية يُحمل عليها بالحمل الأولي نفسها، ويسلب عنها بحسب هذا الحمل ما وراء ذلك».

شرح المطالب

الماهية من الاعتبارات العقلية المحضة

بناءً على القول بأصالة الماهية وأن الوجود أمر اعتباري يكون البحث في الماهية وأحكامها من مباحث الفلسفة الأساسية؛ إذ يكون للماهية مصداق في الواقع الخارجي، فتكون مسائل الماهية أصيلة في الفلسفة الإسلامية. أما على القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية فلا يكون الأمر كذلك، بل تكون الماهية مجرد أمر اعتباري عقلي محض، وكل ما يرتبط بالماهية من الأحكام والمسائل يكون مرتبطاً بالاعتبارات العقلية المحضة التي ليس لها مصداق في الواقع الخارجي إلا بالعرض.

ولما كان الحق هو مسمى أصالة الوجود، فيكون البحث في الماهية وأحكامها بحثاً في الاعتبارات العقلية المحضة التي لا يكون لها مصداق في الواقع الخارجي إلا بتبع وجود الماهية في الخارج، وبالعرض والتبع، لوضوح أن الماهية بما هي هي لا تحقق لها في الواقع الخارجي فيما لو كان الأصل هو الوجود.

المفاهيم المتقابلة مسلوقة عن ذات الماهية

الماهية من حيث هي هي لا يحمل عليها إلا ذاتها وذاتياتها، وكل ما هو خارج عن ذاتها وذاتياتها فهو أجنبي عنها؛ ولذلك فإن جميع الصفات والمفاهيم المتقابلة - عدا جنس الماهية وفصلها - تكون مسلوقة عن ذات الماهية بما هي

هي، وذلك من قبيل الوجود والعدم، والوحدة والكثرة، والقوة والفعل، وسائر المفاهيم الأخرى المتقابلة الخارجة عن ذات الماهية. والمقصود من الدات ما يحمل على الماهية بالحمل الأولي. وما خرج عن ذلك فهو خارج عن ذات الماهية حتى ولو كان من اللوازم غير المنعكة عنها، كالإمكان - الذي هو لازم لا ينفك عن الماهية - يكون خارجا عن ذات الماهية وعلى سبيل المثال فإن ماهية الإنسان مثلا هي «الحيوانية والناطقية»، وهذه الماهية ليس فيها «وجود» ولا «معدوم»، ولا «واحد» ولا «كثير»، ولا «طويل» ولا «قصير»، وكل المفاهيم الأخرى المتقابلة تكون مسلوبة عن ذات ل ماهية

قبول الماهية للمفاهيم المتقابلة

ثمة قاعدة كلية في المقام، وهي أن الماهية إذا لم تكن في ذاتها متصعة بواحدة من الأوصاف المتقابلة فهي تقبل الانصاف بذلك الشيء وبما يقابل ذلك الشيء. وعليه، فالماهية لو لم تكن متصعة بشيء في ذاتها، فهي تقبل ذلك الشيء وما يقابل ذلك الشيء. وذلك من قبيل الوجود والعدم اللذين لا تتصف بهما الماهية في ذاتها، ولهذا تقبل أن تتصف بالوجود والعدم، وكذا الوحدة والكثرة، وغيرهما من المفاهيم المتقابلة.

والحاصل إذا كان هناك مفهوم غير مأخوذ في ذات الماهية فتكون الماهية لا بشرط من جهة ذلك المفهوم. وبالتالي يمكن أن يحمل ذلك المفهوم عليها ويمكن أن يحمل ما يقابل ذلك المفهوم عليها أيضا. وهذا بخلاف البياض المأخوذ في ماهيته أنه أبيض، فلا يحمل عليه أنه أسود أما الجسم فهو لا بشرط من حيث البياض والسواد، وعند تعريف الجسم لا يؤخذ فيه أنه أبيض أو أنه أسود. لذلك فهو يقبل البياض وكذلك السواد. وكذلك الأمر في ماهية الإنسان حيث لم يؤخذ فيها لا الوجود ولا العدم، ولهذا يمكن أن يقبل الوجود أو العدم.

إيراد ورد

تعرض المصنف لدفع إشكال وحاصله أنه إذا كانت قضية «اجتماع القيصين وارتفاعهما محال» من الضروريات الأولية، وكانت قضية «ماهية الإنسان من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة» من القضايا الصادقة بحسب العرض، فيلزم حينئذ ارتفاع القيصين وهما (لا موجودة ولا معدومة) في القضية، مع أنه يستحيل ارتفاعهما بمقتضى «ضرورة».

وهي مقام الجواب عن الإشكال، لجأ لمصنف في كتاب النهاية إلى حل الإشكال على أساس السالبة بإسعاء الموضوع. بينما لجأ في كتاب البداية إلى حله على أساس السالبة بانتفاء المحمول.

ومعاد كلامه (ره) في البداية أنه وإن كان ارتفاع الوجود والعدم في الماهية هو ارتفاع للقيصين، إلا أنه ليس كل ارتفاع للقيصين فهو محال، وإنما المحال هو ارتفاع القيصين عن الواقع الخارجي، أما مرتبة الماهية فلا يستحيل ارتفاع القيصين عنها.

وهي المقام ارتفع القيصين من دت الماهية لا من الواقع الخارجي، إذ الإنسان في الواقع الخارجي إما موجود وإما معدوم، ولهذا فهو بالحمل الشائع يستحيل أن يكون (لا موجود ولا معدوم) والحاصل في الجواب هو أن الارتفاع إما هو باعتبار السالبة بانتفاء المحمول إذ ليس المحال هو كل ارتفاع للقيصين، بل المحال هو ارتفاع القيصين عن الحارج، ومقامها ليس منه.

الفصل الثاني من المرحلة الخامسة

في اعتبارات الماهية وما يلحق بها من المسائل

للماهية بالإضافة إلى ما عدها - منا بتصور لحوقها بها - ثلاث اعتبارات. إما أن تعتبر بشرط شيء، أو بشرط لا، أو لا بشرط شيء؛ والقسم حاصرة.

أما الأول - فإن تؤخذ بما هي مقارنة لما يلحق بها من الخصوصيات، فتصدق على المجموع؛ كالإنسان المأخوذ مع خصوصيات زيد، فيصدق عليه.

وأما الثاني: فإن يشترط معها أن لا يكون معها غيرها، وهذا يتصور على قسمين

(أحدهما): أن يقصر النظر في ذاتها، وأنها ليست إلا هي، وهو المراد من كون الماهية بشرط لا في مباحث الماهية، كما تقدم.

(ثانيهما): أن تؤخذ الماهية وحدها، بحيث لو قارنها أي مفهوم مفروض كان زائداً عليها، غير داخل فيها، فتكون إذا قارنتها جزء من المجموع «مادة» له، غير محمولة عليه.

وأما الثالث: فإن لا يشترط معها شيء، بل تؤخذ مطلقة، مع تجويز أن يقارنها شيء أو لا يقارنها.

فالقسم الأول هو الماهية بشرط شيء، وتسمى «المخلوطة».

والقسم الثاني هو الماهية بشرط لا، وتسمى «المجردة»، والقسم الثالث هو الماهية لا بشرط، وتسمى «المطلقة».

والماهية التي هي المنقسم للأقسام الثلاثة هي الكلّي الطبيعي، وهي التي تعرضها الكلية في الذهن فتقبل الانطباق على كثيرين، وهي موجودة في الخارج لوجود قسمين من أقسامها - أعني المخلوطة والمطلقة - فيه، والمنقسم محفوظ في أقسامه موجودٌ بوجودها.

والموجود منها في كل فرد غير الموجود منها في فرد آخر بالعدد، ولو كان واحداً موجوداً بوحدة في جميع الأفراد، لكان الواحد كثيراً بعمينه، وهو محال. وكان الواحد بالعدد متصفاً بصفات متقابلة، وهو محال.



شرح المطالب

اعتبارات الماهية الثلاث

تقدم أن الماهية إما أن تكون اعتبارية محضة - بناء على أصالة الوجود - ويمكن حينئذ أن تلحظ باعتبارات متعددة مختلفة، وإما أن تكون أصيلة - بناء على أصالة الماهية - وهذا أيضا يمكن أن تلحظ باعتبارات مختلفة ولكن في مقام الدهر فالعلم ليس من الأمور الذاتية لدخيلة في ماهية الإنسان، بل هو من الصفات العارضة الممكنة التي قد توحد في الإنسان وقد لا توجد فيه.

فلو نسبت الماهية إلى صفة العلم، فيمكن أن تلحظ بلحاظات ثلاثة تارة تلحظ ماهية الإنسان مآخوذاً فيها شرط العلم، وأخرى تلحظ مآخوذاً فيها شرط عدم العلم، وثالثة تلحظ بدون أن يؤحد فيها شرط العلم أو شرط عدم العلم.

وهذا التقسيم ذو شقوق ثلاثة مستفادة من حصرين عقليين؛ لأن الماهية إما بشرط، وإما لا بشرط، والقسم الأول إما بشرط وحوذي (بشرط شيء)، وإما بشرط عديمي (بشرط لا)، ودلت في مقابل القسم الثاني الذي هو (لا بشرط).

والحصر العقلي الأول هو أن الماهية إما أن تلحظ من قبل الذهن بشرط، أو تلحظ من قبل الذهن لا بشرط. والحصر العقلي الثاني هو أن الشرط الملحوظ ذهبياً في الماهية إما أن يكون الملحوظ فيه أمراً وجودياً فيكون بشرط شيء، وإما أن يكون الملحوظ فيه أمراً عديمياً فيكون بشرط لا. وعليه تكون الأقسام ثلاثة.

اعتبارات الماهية بشرط لا

وقد ذكر المصنف أن الماهية (شرط لا) تتصور على قسمين:

الأول: أن يقصر النظر في ذاتها، وأنها ليست إلا هي. وهذا هو المراد من كون الماهية (شرط لا) في مبحث الماهية.

الثاني: وهو يتضح من خلال بيان المقدمة التالية.

فقد تقدم - عند البحث في الأحكام السلبية للوحد - القول بأن الجنس هو المادة، والمادة هي الجنس، ولكن مع الاختلاف بالإعتبار. فالجنس هو المادة (لا شرط)، والمادة هي الجنس (شرط لا).

وتقدم أيضا أن الموجودات للمادية بحسب واقعها الخارجي مركبة من مادة وصورة. وأن المراد من المادة الأعم من المادة الأولى والمادة الثانية. فالإنسان له مادة وصورة. ومادته هي الحيوان، وصورته هي الساطقية والحيوان لها مادة ثابتة، إذ المادة الأولى هي القابلة المحضة.

والمادة الأولى مصافا إليها مادة ثابتة (الصورة الجسمية، والصورة العنصرية) هي الصورة المعدنية. ثم المادة الأولى مصافا إليها مادة ثانية (الصورة الجسمية، والصورة العنصرية، والصورة المعدنية) هي الصورة الساتية. وهكذا إلى أن تصل النوبة إلى الصورة الساطقية للإنسان، فإن الناطقية صورة نوعية تحتاج إلى مادة، ومادتها هي الحيوان. والإنسان في الواقع الخارجي مركب من مادة وصورة، والمادة هي الحيوان، والصورة التي بها صار الحيوان إنسانا هي الساطقية. وعليه، والناطقية هي صورة مادتها الحيوان، والحيوان يصير إنسانا بتركب المادة بحيوانية والصورة الساطقية.

وتقدم أيضا أنه يؤخذ من المادة والصورة في الخارج صورتان ذهبتان، فمن المادة الخارجية يؤخذ مادة ذهنية ومن الصورة الخارجية يؤخذ صورة

ذهبية. فهما مادة وصورة خارجية، وأيضا مادة وصورة عقلية. وخصوصيات المادة والصورة العقلية هي خصوصيات الأجزاء، وكما أن كل جزء في مركب لا يحمل على الجزء الآخر فلا يحمل لأوكسجين - الذي هو جزء في مركب الماء - على الهيدروجين، ولا العكس، لمعبرة أحدهما للآخر، كذلك لا يحمل الجزء على الكل أو الكل على الجزء فلا يحمل الأوكسجين على الماء، ولا العكس والحاصل أنه إذا لوحظت أجزاء المركب بما هي أجزاء، فهذه الأجزاء لا تحمل بعضها على بعض، كما أن الكل لا يحمل على الأجزاء ولا الأجزاء على الكل هذا إذا لوحظت الأجزاء بما هي أجزاء. وبهذا اللحاظ تسمى المادة بشرط لا عن الحمل، فلا يحمل عليها الجزء الآخر، وهذه هي المادة والصورة العقلية.

وقد تلحظ هذه الأجزاء بما قد يسمع بحمل أحد الجزئين على الآخر، فكون حسا وفصلا. والعرق من الحس والفصل والمادة والصورة العقلية هو أن حالة الحس والفصل لم تؤحد بشرط لا من الحمل، بل أخذت لا بشرط من الحمل، فيمكن أن يحمل أحد الأجزاء على الجزء الآخر. أما حالة المادة والصورة العقلية فقد أخذت بشرط لا عن الحمل

وليس في الأمر محاربة عقلية، فإن الجزء نارة يؤحد بشرط لا فيكون مادة، وأخرى يؤحد لا بشرط فيكون حسا فالجزء (كالحيوان) له لحاظان واقعيان. إذ أنه نارة يؤحد بما هو ماهية تامة محضلة، وأخرى بما هو ماهية مبهمة تحتاج إلى ما يحصلها، فإن أخذت على النحو الأول، فتكون بشرط لا، ومادة، ولا يحمل عليها شيء آخر، وأما إذا أخذت بما هي جس مبهم، باعتبار أن ماهية الحيوان مرددة بـ 'إنسان والأسد والفرس'. فهي مبهمة، وتحتاج إلى محصل، والمحصل لها هو الفصل، فهذا اللحاظ تكون لا بشرط، فتكون حسا. وسيأتي بيان ذلك مفصلا في الفصل الرابع.

والحاصل - فإن مقسم هذه لأنسام هو الماهية التي لم يلحظ فيها

(بشرط) ولا (لا بشرط)؛ إذ تارة نلاحظ الماهية بشرط، وأخرى نلاحظ لا بشرط. والقسم الأول تارة يلحظ فيه أمر وجودي وأخرى يلحظ فيه أمر عدمي. فالماهية تنقسم بحسب اللحظات الطارئة إلى ثلاثة أقسام. وهذا بخلاف الأمر في المقسم، إذ الماهية هنا مجزأة عن أي لحاظ، أعم من أن يكون بشرط شيء (بقسميه) أو لا بشرط، ولذلك هي تجتمع مع جميع الأقسام. وبحسب تعبير السيد محمد باقر الصدر - تعا للفلاسفة - فإن الماهية التي لم يلحظ فيها أي لحاظ هي المسماة باللا بشرط المقسمي تمييزاً لها عن الماهية اللا بشرط القسمي.

واللا بشرط المقسمي هي المسماة بالكلّي الطبيعي، من قبيل ماهية الإنسان، فإن الإنسان لا يلحظ فيه شرط أو عدم شرط بما هو الإنسان والكلّي الطبيعي يراد منه نفس الطبيعة، ويكون معروفاً للكلّي المنطقي والكلّي المطلق هو الكلّي الذي لا يمنع فرض صدقه على كثيرين ويكون من المعقولات الثابتة المنطقية، وإدراك الكلّي الطبيعي نقد الكلّي المنطقي فالمجموع من القيد والمقيد هو الكلّي العقلي.

ومن الواضح أن الكلّي المطلق لا وجود له في الخارج وأن موطنه هو الذهن. وكذلك الكلّي العقلي لا وجود له في الخارج؛ إذ الكلّي العقلي هو الكلّي الطبيعي مقيداً بالكلّي المطلق، فإذا استحال أن يوجد العارض في الخارج فالمقيد به كذلك. وهذا هو معنى أن الإنسان بقيد الكلية لا وجود له في الخارج. وهذا لا كلام فيه بين افلاسة والأصوليين والمناطق، وإنما الكلام هو في أن الكلّي الطبيعي هل هو موجود في الخارج أم لا؟

وجود الكلّي الطبيعي

ذهب البعض إلى أن الكلّي الطبيعي غير متحقق في الخارج، وأن المتحقق في الخارج إنما هو نفس أفرادهِ. وفي المقابل ذهب المحققون إلى

أن الكلبي الطبيعي موجود في الخارج ولكن نحو وجوده بوجود الأفراد أي أن الكلبي الطبيعي عندما يوجد في الدهن يوجد بغير الوحدة، وعندما يوجد في الخارج يوجد بغير الكثرة فالكلبي الطبيعي لا يكون شيئاً في الخارج بحيث يكون متحققاً في مقابل أمراده. وهذا ما اختاره المصنف ههنا؛ إذ لا أقل من وجود قسمين من أقسام الكلبي الطبيعي في الخارج وهما (الماهية المخلوطة) و(الماهية بشرط شيء). ومن الواضح أن القسم محفوظ في أقسامه والماهية التي هي الكلبي الطبيعي هي القسم بإضافة قيد. فإذا كانت الأقسام موجودة في الخارج فتكون الماهية إلا بشرط القسمي موحدة أيضاً في الخارج.

وذكر الشيخ الرئيس أنه صادف رجلاً في همدان يدعي أن الكلبي الطبيعي موجود في الخارج موجود واحد كما هو موجود في الدهن كذلك. ففي الخارج يوجد إنسان واحد بالعدد لا بالنوع، والوحدة العددية تنافي الكثرة العددية وتسمج مع الوحدة النوعية وما يدعيه الهمداني هو أن جزءاً من الإنسانية في ريد، وجزءاً منها في خالد، وجزءاً منها في بكر، وفي المقابل ذهب الشيخ الرئيس إلى خلاف ذلك فادعى أن الإنسان واحد في الدهن كثير في الخارج.

و أقام الشيخ الرئيس برهائين لإثبات ذلك

البرهان الأول إذا كان الواحد في الدهن واحداً في الخارج أيضاً، وحيث إن الأفراد في الخارج كثيرة يلزم أن يكون الواحد بالوحدة العددية متكرراً بالكثرة العددية، وهو محال.

البرهان الثاني: ويلزم من كون الأفراد الخارجية متصفة بصفات متقابلة كالطول والقصر أن يكون الواحد متصفاً بصفات متقابلة متصادمة، وهو محال لاستلزامه اجتماع أضداد لا نهاية لها ومن باب التشبيه فإن نسبة الماهية إلى الأفراد ليست نسبة الأب الواحد إلى الأبناء في الخارج، بل نسبة الآباء إلى الأبناء، فإن كل ماهية لها فرد واحد لا أكثر.

الفصل الثالث من المرحلة الخامسة

في معنى الذاتي والعرضي

المعاني المعتبرة في الماهيات المأخوذة في حدودها - وهي التي ترتفع الماهية بارتفاعها - تسمى «الذاتيات»، وما وراء ذلك عرضيات محمولة، فإن توقف انتزاعها وختمها على انضمام، سُميت «محمولات بالضميمة» كانتزاع الحار وختمها على الجسم من انضمام الحرارة إليه، وإلا فالخارج المحمول كالعالي والسافل.

والذاتي يتميز من غيره بوجوده من خواصه:

منها: أن الذاتيات بنية لا تحتاج في ثبوتها لذي الذاتي إلى وسط.

ومنها: أنها غنية عن السبب، بمعنى أنها لا تحتاج إلى سبب وراء سبب ذي الذاتي، فعلة وجود الماهية بمبها علة أجزائها الذاتية

ومنها: أن الأجزاء الذاتية متقدمة على ذي الذاتي.

والإشكال في تقدم الأجزاء على الكل بأن «الأجزاء هي الكل بعينه فكيف تتقدم على نفسها»^{١٩}، مندفع بأن الاعتبار مختلف، فالأجزاء بالأسر متقدمة على الأجزاء بوصف الاجتماع والكلية. على أنها إنما سُميت «أجزاء» لكون الواحد منها جزءاً من العدة، وإلا فالواحد منها عين الكل - أعني ذي الذاتي -.

شرح المطالب

المحمول بالضميمة والخارج المحمول

الذاتي هو الذي يشكّل الأجزاء الدتية للماهية - أي تلك الأجزاء التي تحمل على الماهية بالحمل الأولي - بسحر إذا انتهى أي جزء تنتفي الماهية؛ فإن انتهاء الكل يكون بانتهاء الجزء. وهذه القاعدة تجري في المركبات الحقيقية لا الاعتبارية، ومن هنا وقع الخلط في المساحث العقهية بين المركب الحقيقي والاعتباري. فالصلاة مثلاً مركبة من عدة أجزاء كالقنوت، والسجود، وإذا انتهى القنوت لا تنتفي الصلاة.

والذاتي لا ينتفي بانتهاء العرضي ككأناب والماشى بالنسبة إلى الإنسان، والعرضي هو القابل للحمل، فيصح القول «الجسم أبيض». أما العرض فهو غير قابل للحمل؛ لأنه مابين للمحمول عليه، إذ نفس البياض لا يكون قابلاً للحمل على الجسم، فلا يصح القول «لجسم بياض». ولهذا غير المصنف بالذاتي والعرضي لا العرض. فالعرض من قبيل بشرط لا والعرضي من قبيل لا بشرط، فهو كالجس.

ولكي يصح حمل العرضي، تارة يتوقف على انضمام شيء، ويسمى بالمحمول بالضميمة، وأخرى لا يتوقف على انضمام شيء، ويسمى بالخارج المحمول. ولهذا يقسم العرضي إلى قسمين: المحمول بالضميمة، والخارج المحمول.

ويراد من الخارج أنه مستخرج عن وراة اسم المفعول لا اسم الفاعل.

فهو يتزع من ذات الشيء، ويقصد بالذات هنا الذاتي في باب البرهان، فلا يحتاج إلى أن ينضم شيء من الخارج حتى يصح الحمل، بل إن العقل يحلل الموضوع فيستخرج منه عرص ويحملة عليه، ويسمى لذلك أيضا بالمحمول من صميمه. والأول مثل حمل البياض على الجسم، والذي يتوقف على انضمام اللون الأبيض إلى الجسم حتى يصح حمل البياض عليه. والثاني مثل الإمكان في قضية «الجسم ممكن» والإمكان يتزع من ذات الجسم.

إشكال ورد

ذكر المصنف في المقام إشكالا، وهو أن الأجزاء الذاتية كالحيوانية والباطنية هي بعيها الكل، فكيف تتقدم على الكل؟ وهل يتقدم الشيء على نفسه؟

وردة المصنف عليه بحواشٍ، يستثنى أحدهما على التسليم بأن الحيوانية والباطنية أحرأ ويستثنى الآخر على عدم التسليم بأن الحيوانية والباطنية أحرأ فيتمى الإشكال من باب السالبة بانتفاء الموضوع

وأما الجواب الأول فقد تقدم أن للماهية اعتبارات مختلفة، فقد تؤخذ الأجزاء ملحاط، ويؤخذ الكل ملحاط آخر، ولا محدود في ذلك: فتؤخذ الأجزاء بما هي لا بشرط، ويؤخذ الإنسان (وهو الحيوان الساطق) بقيد الاجتماع، ووصف الكلية، أي تؤخذ الماهية بشرط شيء. ولا محدود في أن تنقدم الماهية لا بشرط على الماهية بشرط شيء. نعم إذا كانت الماهية المتقدمة لا بشرط والماهية المتأخرة لا بشرط، أو كانتا معا بشرط شيء، فيلزم تقدم الشيء على نفسه. ولكن المقام ليس من

وأما الجواب الثاني فهو أنه لا يوجد هنا أحرأ ولا كل، وذلك لأنه لا يراد من القول أن الحيوان جزء وأن الساطق جزء أنهما جزءان في حقيقة الإنسان. بل المقصود من أن الحيوان والساطق جزءان هو أنهما كذلك في

معرف الإنسان، والجزئية هنا لتعريف لإنسان وحده، وليس لحقيقة الإنسان؛ إذ لا جرئية في حقيقة الإنسان ومعه لا تكون الأجراء متقدمة على الكل حتى يلزم تقدم الشيء على نفسه فيستلزم الإشكال من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

وقد يقال أن معنى هذا الحواب أن الإنسان هو الحيوان، وأن الناطق هو الإنسان.

وسياتي في الفصل اللاحق الحواب عليه بأن الجنس هو النوع، وأن الفصل هو النوع، والاختلاف بينها يكون بالاعتبار بالكلية ثلاثاً بحسب الاعتبار ولكن لها مصداق واحد، ومن هنا فإن هذه الكلّيات الثلاثة ترجع إلى كلي واحد، والاختلاف بينها إنما هو بحسب الاعتبار فحسب. والحمل بين الجنس والنوع، وكذلك بين الفصل والنوع هو حمل أولي لا شائع، لانتحادها بالمفهوم وحسب لا معنى لأن يكون في الإنسان جزءاً أحدهما الحيوان والآخر هو الناطق. فالحيوانية والناطقية ليست حريتين في حقيقة الإنسان، وإنما هما كذلك في حدّ الإنسان وتعريفه.

العقل الرابع من المرحلة الخاصة

في الجنس والفصل والنوع وبعض ما يلحق بذلك

الماهية الثامة التي لها آثار خاصة حقيقية - من حيث تمامها - تُسمى نوعاً، كالإنسان والفرس.

ثم إما نجد بعض المعاني الذاتية التي في الأنواع تشترك في أكثر من نوع واحد، كالحيوان المشترك بين الإنسان والفرس وغيرهما، كما أن فيها ما يختص بنوع، كالناطق المختص بالإنسان، ويسمى المشترك فيه جسماً والمختص فصلاً. وينقسم الجنس والفصل إلى قريب وبعيد، وأيضاً ينقسم الجنس والنوع إلى عالٍ ومنخفض وسافل، وقد فصل ذلك في المطلق.

ثم إما إذا أخذنا ماهية الحيوان مثلاً، وهي مشتركة فيها أكثر من نوع، وعقلناها بأنها «جسم نام حساس متحرك بالإرادة»، حار أن نعقلها وحدها - بحيث يكون كل ما يقارنها من المفاهيم زائداً عليها خارجاً من ذاتها، وتكون هي مبادئاً للمجموع غير محمولة عليه، كما أنها غير محمولة على المقارن الزائد - كانت الماهية المفروضة «مادة» بالنسبة إلى ما يقارنها، و«علة مادية» للمجموع، وجاز أن نعقلها مقبسةً إلى عدة من الأنواع، كأن نعقل ماهية الحيوان بأنها الحيوان الذي هو إما إنسان وإما فرس وإما بقر وإما غنم، فتكون ماهية ناقصة غير محصلة حتى ينضم إليها فصل أحد تلك الأنواع فيحصلها نوعاً تاماً، فتكون هي ذلك النوع بعينه، وتسمى الماهية المأخوذة بهذا الاعتبار جنساً، والذي يحصله فصلاً.

والاعتباران في الجزء المشترك حاربان بعينهما في الجزء المختص،
ويسمى بالاعتبار الأول «صورة»، ويكون جزءاً لا يحمل على الكل ولا على
الجزء الآخر، وبالاعتبار الثاني «فصلاً» يحصل الجنس ويتمم النوع ويحمل
عليه حملاً أولياً.

ويظهر مما تقدم

أولاً: أن الجنس هو النوع مهماً، وأن الفصل هو النوع محضلاً،
والنوع هو الماهية النامة من غير نظر إلى إيهام أو تحصيل

وثانياً: أن كلاً من الجنس والفصل محمول على النوع حملاً أولياً،
وأما النسبة بينهما أنفسهما فالجنس عرض عام بالنسبة إلى الفصل، والفصل
خاصة بالنسبة إليه.

وثالثاً: أن من الممتنع أن يتحقق لجنسان في مرتبة واحدة، وكذا
فصلان في مرتبة واحدة لنوع، ولا يستلزام ذلك كون نوع واحد نوعين

ورابعاً: أن الجنس والمادة متحدان ذاتاً، مختلفان اعتباراً، فالمادة إذا
أُخذت لا بشرط كانت جنساً، كما أن الجنس إذا أُخذ بشرط لا كان مادة،
وكذا الصورة فصل إذا أُخذت لا بشرط، كما أن الفصل صورة إذا أُخذ
بشرط لا.

واعلم أن المادة في الجواهر المادية موجودة في الخارج، على ما
سيأتي، وأما الأعراض فهي بسيطة غير مركبة في الخارج، ما به الإشتراك
فيها عين ما به الامتياز، وإنما العقل يجد فيها مشتركات ومختصات
فيعتبرها أحناساً ونصولاً، ثم يعتبرها بشرط لا، فتصير مواداً وصوراً عقلية.

شرح المطالب

الكليات الذاتية حقيقية وإضافية

ينقسم النوع إلى حقيقي وغير حقيقي. والأول هو الماهية التي تترتب عليها الآثار في الخارج، من قبيل ماهية الإنسان، والسماء، والأرض. فهذه الأنواع هي أنواع حقيقية وماهيات تامة. وتحليل الماهية التامة تحليلًا ذهنيًا يجد العقل فيها معنى مشتركاً بينها وبين غيرها، ومعنى مختصاً بها. فماهية الإنسان مركبة من حرتين: حرم (مشترك بين الإنسان وغيره، وهو الحيوانية، وحزم مختص بالإنسان، وهو الناطقية. والمشارك هو الجنس، والمختص هو الفصل.

والجنس والفصل قد يكونان قريبين، أو متوسطين، أو بعيدين، فالجنس والفصل القريبان هما في الإنسان. «الحيوانية» و«الناطقية»، وهو الحد التام؛ فإن الفصل يعرض الجنس مباشرة وبلا توسط أي شيء آخر.

وقد يكون الجنس والفصل متوسطين أو بعيدين، فإن (الحيوان) الذي هو جنس الإنسان يوجد فوقه جنس آخر، ويوجد تحته نوع له. فالحيوان نوع إضافي لجنس فوقه، وجنس إضافي لنوع تحته.

وعليه، يوجد فوق (الحيوان) جنس هو (السامي) يكون (الحيوان) نوعاً إضافياً بالنسبة إليه. ويوجد فوق (السامي) جنس هو (الجسم) يكون (السامي) نوعاً إضافياً بالنسبة إليه. ويوجد فوق (الجسم) جنس هو (الجوهر) يكون (الجسم) نوعاً إضافياً بالنسبة إليه. والجوهر هو جنس الأجسام ولا يوجد فوقه

جنس، فلا يكون نوعاً لما فوقه. والأحاساس التي تحتها مركبة كلها من جنس وفصل، باستثناء الفصل الأخير الذي لا يكون مركباً من جنس وفصل، وإلا يلزم التسلسل إلى ما لا نهاية.

ومن هنا، فإن جنس الأحاساس لا بد أن يكون بسيطاً، وكذلك الفصل الأخير لا بد أن يكون بسيطاً. ومن هنا أنكر صدر المتألهين أن يكون الفصل الأخير ماهية من الماهيات، وأخرجه من بحث الكليات، لأن الفصل الأخير لو كان ماهية لكان يعني أن يكون مركب، والحال أنه بسيط.

ويعتبر عن الجنس أيضاً بالحس العالي والمتوسط والسافل. وكذلك النوع يكون عالياً ومتوسطاً وسافلاً. والنوع السافل الذي ليس تحتها نوع هو الإنسان، ويعتبر الإنسان نوع الأنواع لأنه يجمع في ذاته كل الأنواع السابقة عليه، فالإنسان حيوان ناطق، والحيوان نام كحساس متحرك بالإرادة. فالحيوان نوع للنامي الذي هو نوع للجسم والذي هو نوع للجوهر. وكل هذه الأنواع موجودة في الإنسان.

وهذا محل وفاق بين العلاسفة باستثناء صدر المتألهين الذي ذهب إلى وجود أنواع أربعة تحت الإنسان. وأن الإنسان يوم القيامة إما أن يخرج بصورة الشيطنة أو بصورة السع. وهذا مسمي على نظرية تجسم الأعمال. وجنس الأحاساس ينظره ليس هو الجوهر، بل هو الجسم؛ لأن الجوهر جسم وليس بنوع. وثمة أنواع متوسطة موجودة بين الجسم والإنسان.

الاعتبارات العقلية للمادة والصورة والجنس والفصل

الجزء المشترك بين الإنسان وغيره، وهو الحيوان، هو ماهية يمكن أن يلحظها العقل بلحظات متعددة. وبحسب ما أودعه المصنف فإن العقل يلحظ هذه الماهية باعتبارين لهما مشأ واقعي نفس أمري؛ فإن الإنسان مركب في الخارج من شيتين هما الحيوانية والناطقة، وبعبارة أدق هو مركب من مادة وصورة.

والمراد من الصورة هو ما يترتب عليه الأثر الخارجي، ويكون مشأً للأثر في الخارج. وحين يقال: هذا الإنسان مدرك للكليات، فإن مشأً الإدراك فيه هو الماطقة لا الحيوانية.

وهذه الصورة (الإدراك والنطق) إما تكون في الشيء الذي فيه استعداد أن يقبل هذه الصورة. وهذا القول والاستعداد يسمى المادة، فالمادة هي قبول الشيء، وهي استعداد أن يقبل شيء شئت آخر. فالجسم يقبل البياض وينصف بأنه أبيض إذا كان فيه قابلية الانصاف وتحققت فيه علة الانصاف ومعنى أن الموجود الخارجي مركب من مادة وصورة هو أنه مركب من فعلية واستعداد. والصورة هي ما بإزاء الفعلية في الخارج، والمادة هي ما بإزاء القابلية في الخارج.

والمادة في الاصطلاح الفلسفي لها مجريان. المادة الأولى، والمادة الثانية.

والمادة الأولى هي محض القول والاستعداد، ولا يوجد فيها أية فعلية سوى فعلية قول الأشياء وهذا القول لا يتحصل في الخارج بنفسه بل يحتاج إلى الصورة الجسمية أي الأبعاد الثلاثة وعليه، فالجسم في الخارج مركب من المادة الأولى والصورة الجسمية وسيأتي في محله أن أقسام الجوهر هي الجسم والنفس والعقل والمادة الأولى والصورة

والمادة الثانية: هي ما يتركب من المادة الأولى وصورة ماء بحيث يقبل صورة جديدة، وذلك من قبل الجسم المركب من المادة الأولى والصورة الجسمية والذي يقبل الصورة العنصرية فالمادة الأولى مع الصورة الجسمية تكون مادة ثانية للصورة العنصرية وتكون قاسمة لها. والمادة الثانية المركبة من المادة الأولى والصورة الجسمية هي الصورة العنصرية، وهذه الصورة العنصرية يمكن أن تجتمع مع عناصر أخرى فيتركب منها المعدن. فالصورة المعدنية

مترتبة من عناصر يشكّل مجموعها مادة، ولكن ليس مادة أولى بل مادة ثانية، ففي الإصطلاح الفلسفي كل ما لم يكن مادة أولى فهو مادة ثانية. فالجسم هو مادة ثانية للصورة النباتية، والصورة لنباتية هي مادة ثانية للصورة الحيوانية والصورة الحيوانية أي النفس الحيوانية التي هي منشأ للحساسية والتحرك بالإرادة تعرض على المادة الثانية وهي الجسم البشري. والصورة الحيوانية (الجوهر الجسم البشري الحساس المتحرك بالإرادة) تكون إنسانا بعد عروض صورة الساطفية عليها. ولا بد لكي يكون الشيء إنسانا من أن يمر بهذه المراحل بحسب السلسلة الطبيعية والإلهية. وإلا فإن الله سبحانه وتعالى يستطيع أن يوحد هذه المراحل دفعة واحدة كما حصل لعصا موسى عليه السلام.

والحاصل فإن الإنسان الخارجي يكون مركبا تركيبا حقيقيا من مادة وصورة. والمادة هي الحيوان والصورة هي الإنسان.

ثم يأتي دور التحليل العقلي، فينتزع العمل من المادة الخارجية والصورة الخارجية مادة ذهنية وصورة ذهنية بعنوان أنهما حرّان في هذا المركب، يكون كل منهما (بشرط لا) عن العمل، وعلى هذا فلا يحمل أحد الجريئين على الآخر، ولا يحمل الكل على لآخر، ولا لآخر على الكل.

ومن جهة ثانية يمكن للعقل أن يلحظ المادة - الملحوظة (بشرط لا) - بلحاظ آخر وهو الحيوان بما هو حيوان - أي الحيوان الملحوظ (لا بشرط) - وهو الجنس. فالحيوان لا يتحقق في الخارج إلا في ضمن أحد أنواعه من الإنسان والأسد والفرس؛ إذ الحيوان ماهية مهمة لا تعين لها، وما يعينها هو الفصل المخرج لها من حد الإبهام إلى حد التحصيل. إلا أن العقل يستطيع أن يلحظ الحيوان بصرف النظر عن أي شيء آخر.

وبهذا يتضح المراد من أن الجنس هو المادة، وأن المادة هي الجنس،

وإن باختلاف الاعتبار. أي أن الحقيقة واحدة، ولكنها إن أخذت بشرط لا فهي مادة - ذهنية - وإن أخذت لا شرط فهي الجسد.

وكذلك الأمر في الجزء المختص. فيمكن للعقل أن يأخذ صورة ذهنية عن الصورة الخارجية للباطنية تارة بعنوان أنها جزء، فتكون (بشرط لا)، وتارة أخرى بعنوان أنها محصلة للحيوان، فتكون فصلا. والفصل هو الصورة ولكن (لا بشرط)، والصورة هي الفصل ولكن (بشرط لا).

نتائج البحث

يستظهر المصنف مما تقدم عدة نتائج، وهي.

أولا. أنه إذا لوحظ كل من الحرتين المشترك والمختص بنحو اللا بشرط فهو غير النوع. فإن النوع والفصل والجسم شيء واحد، ولمصاديقها ماهية واحدة، والاختلاف بها بالاعتبار بحسب.

وعليه، فهذه الماهية الثامة تارة تلحظ بما هي هي، وأخرى تلحظ بما هي مبهمة، وثالثة تلحظ بما هي محضنة. ومن هنا فإن الجسد هو النوع ولكن بنحو الإبهام^(١). والفصل لا بشرط^(٢) هو النوع أي الإنسان ولكن محصلا والنوع هو الإنسان ولكن لم يلحظ فيه لا الإبهام ولا التحصل ولهذا يرى صدر المتألهين أن الكليات كلها ترجع إلى كلي واحد.

ثانيا: أن الحمل بين الجنس والفصل والنوع حمل أولي. وأما السمة بين الجنس والفصل فيرى المصنف استحالة أن يكون الحمل بينهما أوليا، بل لا

(١) لأن الحيوان بما هو حيوان ليس بإنسان، والحيوان بمصداق الفصل إليه يكون إنسانا، وهذا معنى أن الجنس هو النوع أي الإنسان ولكن بنحو الإبهام (ش).

(٢) لا باعتبار أنه بشرط لا الذي يكون صورة فلا يحمل على الجزء المقابل ولا على الكل ولا العكس (ش).

بد أن يكون شائعا؛ إذ الجنس غير مأخوذ في ماهية المصل، وكذلك المصل غير مأخوذ في ماهية الجنس. فالجنس ماهية والمصل ماهية أخرى.

ومما يدل على عدم أخذ أحدهما في حد الآخر وماهيته أنه لو كان الجنس (كالحيوان) جزءا ماهويا في المصل، فلا بد أن يكون المصل (كالناطق) مركبا من جنس ومصل، فيكون فيه جزء مشترك وجزء محتصر. وإذا صار المصل مركبا من جنس ومصل، وكـ فصل المصل مركبا أيضا من جنس وفصل.. فيلزم أن تكون هناك فصول غير مناهية، وهو محال. وبهذا يتضح أن الجنس ليس جزءا ماهويا في المصل وإنما هو عارض عليه، لأنه إذا لم يكن الشيء مأخوذا في الماهية - كما تبين - فلا بد أن يكون عرضيا. وهو ما عرص عام لعروضه على الناطق ولصاهر وغيرهما

والمصل كذلك غير مأخوذ في حد الجنس، لأن المصل مقسم للجنس، فلو كان المصل داخلا في ماهية الجنس لزم أن يكون مقوما لا مقسما، وهذا محال. فيكون عرضا خاصا بالنسبة إلى الجنس. وإذا كانت النسبة بين المصل والجنس نسبة العرض العام والحاصر فيكون حمل أحدهما على الآخر حيثئذ حملا شائعا وليس أوليا كما هو واضح.

ثالثا: أنه يستحيل أن يكون لماهية تامة واحدة جنسان قريبان وفصلان قريبان، لأن الماهية التامة مركبة من جنس قريب وفصل قريب، ولا يعقل أن يوجد في ماهية واحدة جنسان وفصلان في مرتبة واحدة؛ لأنه إذا كان هناك جنسان متعددان، وفصلان متعددان، وحيث إن الجنس والمصل هما النوع حقيقة، فيلزم أن يكون النوع نوعين^(١)، والمعرض أنه واحد فيلزم أن يكون الواحد كثيرا.

(١) الجنس هو النوع، والمصل هو النوع، فإذا تعدد الجنس بتعدد النوع، وإذا تعدد المصل بتعدد النوع (ش).

وأما التقييد بالمرتبة الواحدة ولأنه يمكن أن يكون للشيء الواحد أجناس متعددة في مراتب مختلفة، فالحيوية التي هي جنس الإنسان يوجد فيها أجناس وفصول، وكل تلك الأجناس والفصول المأخوذة في الحيوان موجودة في الإنسان أيضا ولكن بنحو اللف لا بنحو الشر. فالجوهرية موحودة في الإنسان، وكذلك الجسمية، والسمي، والحساس، والمتحرك بالإرادة، والناطق. ولكنها ليست موجودة فيه في مرتبة واحدة، بل في مراتب متعددة طويلة. ولا محذور في ذلك.

رابعاً: أن الجنس والمصل يؤخذان من المادة والصورة الذهنية، وأن المادة والصورة الذهنية يؤخذان من المادة والصورة الحارجية. وهذا يعني أن الموجود ما لم يكن له مادة وصورة حارجية فلا يكون له مادة وصورة ذهنية، وإذا لم يكن له مادة وصورة ذهنية فلا يكون له حس وفصل.

أما كيف يحصل التمييز بين الموجودات المركبة من المادة والصورة الحارجية، والموجودات التي لا تتركب منهما فقد ذكر الملاسعة في مقام الجواب أن الجواهر المادية مركبة من مادة وصورة حارجية. فالجواهر المادية الجسمية التي لها أبعاد ثلاثة هي المركبة من مادة وصورة حارجية، ومنهما تنتزع المادة والصورة الذهنية، ومن الأخيرين ينتزع العقل الجنس والفصل. وعليه، فما لا يكون له مادة ولا صورة في الخارج، فلا يكون له مادة ولا صورة في الدهن، وبالتالي لا يكون له حس ولا فصل وذلك كالمجردات الثامة، فإنها ليست مركبة من مادة وصورة؛ لأن المادة استعداد، والاستعداد لا معنى لوجوده في عالم التجرد كما سيأتي.

وأما الأعراض، فحين يقوم العقل بتحليلها باعتبارها من الماهيات، يجد فيها جزءاً مشتركاً وجزءاً مختصاً، فيصلق على الأول اسم الجنس وعلى الثاني

اسم الفصل. ثم يلحظ الجزء المشترك والحرء المختص (بشرط لا) فيحصل على المادة والصورة الذهنية.

وهذا بعكس ما يقوم به العقل في الجوهر المادية. ففي الجواهر المادية يحصل العقل أولا على المادة والصورة الذهنية، ثم يعتبرهما لا بشرط، فيكونان جنسا وفصلا. وأما في لأعراض فالعقل يلحظ أولا الجنس والفصل، ثم يعتبرهما بشرط لا، فتكون مادة وصورة ذهنية

وهذا ما عناه الحكماء بقولهم أن المادة والصورة والجنس والمصل تارة تكون حقيقية وأخرى اعتبارية فالمادة والصورة والجنس والفصل الحقيقي في الجواهر المادية. والمادة والصورة والجنس والفصل الاعتباري في الأعراض والماهيات العرضية.

فماهية البياض هي «لون مفرق لنور لبصر»، وماهية السواد هي «لون قابض لنور البصر»، فيكون اللون بمبرلة لحمس، وقابض أو مفرق بمبرلة المصل، ثم يعتبرهما العقل اعتبارا بشرط لا، فتكون مواد وصور ذهنية.

الفصل الخامس من المرحلة الخامسة

في بعض أحكام الفصل

ينقسم الفصل، نوع انقسام، إلى المنطقي والاشتقاقي

فالفصل المنطقي هو أحص اللوارج التي تعرض النوع وأعرفها، وهو إنما يؤخذ ويوضع في الحدود مكان المصول الحقيقية، لصعوبة الحصول غالباً على الفصل الحقيقي الذي يقوم النوع، كالناطق للإنسان، والصاهل للفرس؛ فإن المراد بالنطق - مثلاً - إما النطق بمعنى التكلم وهو من الكيفيات المسموعة، وإما النطق بمعنى إدراك الكليات وهو عندهم من الكيفيات النفسانية، والكيفية كيفما كانت من الأهراض، والمرض لا يقوم الجوهر، وكذا الصهيل، ولذا ربما كان أخص اللوازم أكثر من واحد، فتوضع جميعاً موضع الفصل الحقيقي، كما يؤخذ «الحساس» و«المتحرك بالإرادة» جميعاً فصلاً للحيوان، ولو كان فصلاً حقيقياً لم يكن إلا واحداً، كما تقدم.

والفصل الاشتقاقي مبدأ الفصل المنطقي، وهو الفصل الحقيقي المقوم للنوع، ككون الإنسان ذا نفس ناطقة في الإنسان، وكون الفرس ذا نفس صاهلة في الفرس.

ثم إن حقيقة النوع هي فصله الأخير؛ وذلك لأن الفصل المقوم هو

محصل نوعه، فما أخذ في أجناسه وفصوله الآخر على نحو الإيهام مأخوذ فيه على وجه التحصل.

ويتفرع عليه: أن هذية النوع به، فنوعية النوع محفوظة به، ولو تبدل بعض أجناسه، وكذا لو تجرّدت صورته التي هي الفصل بشرط لا عن المادة التي هي الجنس بشرط لا، بقي النوع على حقيقة نوعيته، كما لو تجرّدت النفس الناطقة من البدن.

ثم إن الفصل غير مندرج تحت جنسه بمعنى أن الجنس غير مأخوذ في حذّه، وإلا احتاج إلى فصل يقوّمه، وننقل الكلام إليه ويتسلسل بترتيب فصول غير متناهية.

()

شرح المطالب

ينقسم الفصل إلى منطقي واشتقاقي، وينقسم الفصل المنطقي بدوره إلى مشهوري وغير مشهوري. ويقع البحث في الفصل الاشتقاقي الذي هو الفصل الحقيقي، والمصل المنطقي غير لمشهوري. أما المشهوري فهو كقول إلى محله.

الفصل المنطقي

وهو الفصل الذي يستعمله المنطقي في تعريفه للأنواع، ويفترق المصل المنطقي عن الفصل الحقيقي في أن المنطقي لا يهدف إلى الكشف عن حقيقة النوع، بل يهدف إلى تمييزه عن الأنواع الأخرى ولو بواسطة اللوازم الخاصة. فليس هدف المنطقي هو معرفة الحقائق، وإنما اكتشاف خواص الأنواع التي تحضها دون غيرها، أما كون هذه الخواص هي حقيقة المصل أو لوازم له فلا علاقة له بذلك.

وحيث إن معرفة المصول الحقيقية غير ممكنة في الأغلب الأعم إن لم يكن دائما. ينتج عن ذلك أن المنطقي في الأغلب يعرّف الأنواع بذكر اللوازم بعنوان أنها فصول. والشاهد على ذلك قوله أن فصل الإنسان هو الساطق. والناطق - سواء أريد به الكلام أو إدراك الكليات - فهو عرص؛ إذ الكلام كيف مسموع. ولا يعقل أن يكون العرص مقوماً ومحضاً لوجود الجوهر. فالجوهر يكون محضه جوهر.

وكذلك الأمر لو أريد من الساطق إدراك الكليات، فإن الإدراك علم، والعلم كيف نفسي. وعليه، فيكون النطق - بحسب مقصود المناطقة - من

اللوازم الخاصة بالإنسان. وهذه الآثار واللوازم الخاصة به، هي إما إدراك الكليات وإما التكلم، وهي على كل حال عرض خاص.

وكذلك حين يقال أن الحيوان حساس متحرك بالإرادة، والحساسية نوع من الإدراك يرجع إلى الكيف البشري، والتحرك بالإرادة يدخل في عرض الأين. وهنا أيضا يلزم أن يكون العرض مقوماً للجوهر.

هذا مضافاً إلى أن الفصل لا يمكن أن يتعدد في مرتبة واحدة، وتعبير المناطق عن فصل الحيوان بالحساس المتحرك بالإرادة، يكشف عن أنهم بصدد بيان اللوازم، لا بصدد بيان حقيقة الفصل بما هو فصل.

الفصل الاشتقاقي

وهو الفصل الحقيقي الذي تنتزع منه اللوازم والآثار، فيكون الفصل المنطقي لارم لملروم، والملروم هو الفصل الحقيقي والملروم في الإنسان هو النفس الباطنة أو الروح، إذ أن من لوازمها إدراك الكليات والقدرة على الطوق. وأما تسمية الفصل الحقيقي بالاشتقاقي، فإنه تارة يراد من الاشتقاقي المعنى المصطلح من قبيل أن النفس والروح لكي تقبل الحمل على شيء، تحتاج إلى أن تكون بنحو الاشتقاق، أو بإضافة «دو» وذلك من قبيل العدل، فلا يقال «زيد عدل»، بل يقال «زيد عدل» أو «زيد دو عدل». وتارة يراد منه المعنى اللغوي وهو أنه لارم وملروم، أي الذي يكون مشأ لا شرع واشتقاق هذه الآثار. وحيث إن النفس لا تقبل الحمل على الحس إلا إذا كانت مشتقة، من هنا تسمى بالفصل الاشتقاقي، وإلا فهي بما هي هي غير قابلة للحمل، فلا يحمل على الحيوان أنه نفس أو أنه بطق.

ومن الأحكام التي تترتب على الفصل الحقيقي للشيء هو أن الفصل الحقيقي مقوم للنوع، إذ به حقيقة النوع. فما لم يتحقق الفصل الأخير لا يتحقق نوعية النوع، فإن إنسانية الإنسان ليست بكونه جوهراً أو جسماً أو نامياً

أو حساسا متحركا بالإرادة، فإن هذه الأمور من الأمور المشتركة بين الإنسان وغيره، بل إنسانيته بأن يكون ذا نفس ناطقة.

وهذا معنى قول المصنف أن حقيقة النوع هي بمصله الأخير والمصل الأخير يكون جامعا لكل كمالات الفصول والأجناس السابقة فالإنسان موجود واحد حقيقة ولكن فيه كل الكمالات المأخوذة في الفصول والأجناس البعيدة والمتوسطة والقريبة. فكل ما يوحد من الكمالات في الحيوانات موجودة هي الإنسان أيضا ولكن بوجود واحد. وليس بوجودات انضمامية.

ويتوقف فهم المعاد على فهم هذا المطلب، فإذا كانت حقيقة الإنسان الخارجي متقومة بمصله الأخير. فيترتب عليه أنه ما دامت هذه الحقيقة والمصل الأخير محفوظة، فالإنسان محفوظ في الخارج هو. أما إذا لم تكن حقيقة الإنسان بمصله الأخير فحسب، وإنما كان مركبا من الفصل الأخير ومن شيء آخر، فيترتب عليه أنه بمجرد زوال الشيء الآخر تنفي حقيقة الإنسانية، لأن الكل يتفي بانتفاء جزء منه.

لذلك يذكر المصنف هنا أن حقيقة النوع متقومة بمصله الأخير، وأنه يكون جامعا لكل كمالات الفصول والأجناس السابقة، ولكن الكمالات موجودة بنحو البساطة لا أنها موجودة بوجودات متعددة منحاز بعضها عن بعض. وإلا يلزم أن يكون زيد الخارجي الذي هو وجود واحد وجودات متعددة.

والحاصل أنه من الأحكام المترتبة على الفصل الحقيقي هو أنه حقيقة النوع، وما دام الفصل الحقيقي والأخير محفوظا بحقيقة النوع تكون محفوظة حتى ولو تبدلت بعض أجناس ذلك النوع. ولجسم داخل في الإنسان في عالم الدنيا، ولكن هذا الجسم هو في تعبير دائم. فلو كانت الجسمية بما هي جسمية داخلية في حقيقة الإنسان فيلزم عد تبدل أجزاء الجسم أن تبدل حقيقة

الإنسان، مع أن الحقيقة محفوظة حتى مع تبدل بعض الأجناس، بل حتى لو تجردت النفس عن البدن فلا تنفي حقيقة الإنسانية.

فلو كانت حقيقة النوع بعصمه الأخير، وحيث إن الفصل الأخير محفوظ، فالإنسان محفوظ حتى مع التجرد عن البدن. ولهذا يلتزم المصنف بأن حقيقة كل نوع هي بعصمه الأخير، أما الأجناس والفصول الأخرى، فيحتاجها النوع في بعض شأته وعوالمه مما دام في عالم المادة فهو محتاج إلى البدن؛ لأنه مجرد من حيث الذات ومادي من حيث الفعل، فيحتاج إلى البدن. أما لو تجرد ذاتا وفعلًا فلا يكون محتاجا إلى المادة والبدن لا في مقام ذاته ولا في مقام فعله. وهذا لا يتنافى مع بقاء إنسانيته، لأن إنسانية الإنسان ليست بهذه الفصول والأجناس بل بعصمه الأخير. والشاهد على ذلك أنه لو وجدت هذه الأجناس والفصول ولم توجد النفس الباطنة فلا تتحقق الإنسانية. بينما لو بقيت الإنسانية والنفس الباطنة ولم توجد هذه الأجناس والفصول بأن تجردت النفس عنها يبقى الإنسان مع ذلك على إنسانيته

الفصل السادس من المرحلة الخامسة

في النوع وبعض أحكامه

الماهية السوعية توجد أجزاؤها في الخارج بوجود واحد؛ لأن الحمل بين كل منها وبين النوع أولي، والنوع موجود بوجود واحد، وأما في الذهن فهي متغايرة بالإلهام والنحضل، ولذلك كان كل من الجنس والفصل عرضياً للآخر، زائداً عليه - كما تقدم -.

ومن هنا ما ذكرنا. أنه لا بد في المركبات الحقيقية - أي الأنواع المادية المؤلفة من مادة وصورة - أن يكون بين أجزائها فقر وحاجة من بعضها إلى بعض حتى ترتبط وتشهد حقيقة واحدة، وقد عدوا المسألة ضرورية لا تفتقر إلى برهان.

ويمتاز المركب الحقيقي من غيره بالوحدة الحقيقية؛ وذلك بأن يحصل من تألف الجزئين مثلاً أمر ثالث غير كل واحد منهما، له آثار خاصة غير آثارهما الخاصة، كالأمور المعدنية التي لها آثار خاصة غير آثار عناصرها، لا كالعسكر المركب من أفراد، والبيت المؤلف من اللبن والجص وغيرهما.

ومن هنا أيضاً، يترجع القول بأن التركيب بين المادة والصورة اتحادي لا انضمامي - كما سيأتي -.

ثم إن من الماهيات النوعية ما هي كثيرة الأفراد كالأشياء التي لها

تعلق ما بالمادة، مثل الإنسان. ومنها ما هو منحصّر في فرد كالأنواع
المجرّدة - تجرّدا تاما - من العقول؛ وذلك لأنّ كثرة أفراد النوع إمّا أن
تكون تمام ماهية النوع أو بعضها أو لازمة لها، وعلى جميع هذه التقادير
لا يتحقّق لها فرد؛ لوجوب الكثرة في كل ما صدقت عليه، ولا كثرة إلا
مع الأحاد، هذا خلف. وإمّا أن تكون لغرضٍ مفارقٍ يتحقّق بانضمامه
وعدم انضمامه الكثرة، ومن الواجب حينئذٍ أن يكون في النوع إمكان
الغرض والانضمام، ولا يتحقّق ذلك إلا بمادة، كما سيأتي، فكل نوع
كثير الأفراد فهو مادي، وينعكس إلى أن ما لا مادة له - وهو النوع
المجرّد - ليس بكثير الأفراد، وهو المطلوب

()

شرح المطالب

تقدم أن كل نوع حقيقي موحود بوجود واحد، فالإنسان بحسب الخارج ليس مركبا من وجودات متعددة بعضها منضم إلى البعض الآخر، بل هو وجود واحد والقول بأن له أجزاء إما هو بالإعتبار والتحليل الذهني. وهذه الأجزاء المعروضة في الدهن هل يوجد بينها حاجة وفقر أم لا؟ هل هناك حاجة بين الجنس والفصل أم لا؟


المركب الحقيقي

يقسم المصنف المركبات (إلى أقسام) فالمركب تارة يكون اعشاريا، وأخرى إصافيا، وثالثة يكون مركبا حقيقيا.

والبحث في المركب الحقيقي تارة في عالم الثبوت حيث يبحث عن ثبوت الاحتياج والفقر بين أجزاء المركب الحقيقي واقعا، وأخرى في عالم الإثبات حيث يبحث عن الدليل الذي يكشف عن أن المركب مركب حقيقي أم لا.

أما في مقام الثبوت: فلا شك في وجود الفقر والاحتياج والفعل والانفعال بين أجزاء المركب الحقيقي المعروضة، وإلا لو لم يكن هناك فقر وحاجة لم يكن مركبا حقيقيا بل كانت وجودات متعددة بعضها مستقل عن البعض الآخر. وقد تقدم أن النوع الواحد له وجود واحد، وحيث إن المركب الحقيقي موجود بوجود واحد فلا بد أن يكون بين أجزائه فقر وحاجة وإلا لم يكن وجودا واحدا بل وجودات متعددة. وهذه المسألة ضرورية لا تحتاج إلى دليل.

وأما في مقام الإثبات، فإذا كان هناك أثر وراء آثار هذه الأجزاء فيستكشف من ذلك أن المركب مركب حقيقي. وأما إذا لم يكن هناك أثر إلا مجموع آثار الأجزاء فالمركب يكون اعتسارياً. فالماء مثلاً مركب من الأوكسجين والهيدروجين، والأثر المترتب على الماء لا يترتب على خصوص الهيدروجين، ولا على خصوص الأوكسجين، ولا هو مجموع هذه الآثار، بل هو أثر خاص وراء تلك الآثار الخاصة بالمعصرين.

ويوجد بحث بين الحكماء في أن لتركيب القائم بين المادة والصورة هل هو انضمامي أو اتحادي؟ ومما تقدم ينضج أن التركيب بين المادة الخارجية والصورة الخارجية تركيب اتحادي لا انضمامي فليس هناك وجودين أحدهما منضم إلى الآخر. بل المادة والصورة موجودتان بوحود واحد وهو وجود النوع. وهذا ما اختاره صدر المتألهين (عليه السلام)  انحصار الماهيات المجردة في فرد واحد.

بعد أن ذكر المصنف أن الماهيات توحد في الخارج بوجود واحد وأنها مركبات حقيقية وأن التركيب بين الأجزاء المفروضة تركيب اتحادي. انتقل لبيان حكم آخر للماهيات الحقيقية حيث إنها تنقسم إلى قسمين

الأول: هو الماهيات التي يوجد لها أكثر من فرد، أو يمكن أن يوجد لها أكثر من فرد. مثل ماهية الإنسان، حيث إن الماهية النوعية للإنسان وهي الحيوانية الناطقية فيها زيد وبكر..

الثاني: هو الماهيات التي لا يمكن أن يوجد لها أكثر من فرد واحد. مثل العقول المعجزة تجرداً مطلقاً. وهذا معنى قول الحكماء أن الماهيات منحصرة في فرد واحد.

ويتضح المراد من المعجزة والمادي من خلال تقسيم الموجودات إلى ثلاثة أقسام:

١- موجدات مادية مخصصة، وهي العناصر التي في عالم المادة كالحجر.

٢- الموجدات المجردة مخصصة، وهي المحددة من المادة ولواحقها (ذاتاً) في مقام ذاتها ووجودها وأحكامها، (ومعلاً) في مقام فعلها وإنجاز أفعالها أيضاً كالقول بتعبير الفلسفة، أو الملائكة المقربين بتعبير الشرع.

٣- وهي الموجدات التي تملك جاساً من التحزّد وحانياً من المادة، وهي النفوس الإنسانية، فإن النفس الإنسانية مجردة في ذاتها، ولكن في مقام إحراز الأفعال تحتاج إلى البدن.

والمدعى في محل الكلام هو أن كل ماهية نوعية إذا كانت محدودة عن المادة تحزداً تاماً، فوعها محصور في فرد، وكل ماهية لها نحو علاقة بالمادة ممكن أن يكون لتلك المادة أكثر من فرد واحد.

والسرمد على ذلك هو أن الكثرة التي توجد في أفراد ماهية نوعية واحدة، يمكن تصوّرها على أنحاء أربعة:

- النحو الأول هو أن تكون الكثرة تمام الحقيقة النوعية.

- النحو الثاني هو أن تكون الكثرة جزءاً ماهوياً، وذلك بأن تكون أجزاء الماهية النوعية للإنسان ثلاثة: حيوان، باطن، كثير.

- النحو الثالث هو أن تكون الكثرة حارحة عن الذات لازمة لها لزوماً لا ينفك عنها. فكلما وجدت الماهية النوعية فلازمها لا ينفك عنها وهو الكثرة.

- النحو الرابع. وهو أن تكون كثرة لازماً مفارقاً للماهية. وهو المسمى بالعرضي الممارق أو بالعرض المفروق. ولأصح هو العرضي، لأن العرض غير قابل للحمل.

وعليه، فتارة الكثرة تمام الذات، وأخرى جزء الذات، وثالثة لازم غير

مفارق للذات، ورابعة لارم مفارق لبدات. وهذه هي الأنحاء الأربعة المتصورة في الكثرة.

وإذا بطلت الأنحاء الثلاثة الأولى بقي المحو الرابع، وحيث إنه يختص بالماهيات النوعية التي لها تعلق بالمادة فيستح عن ذلك أنه لا يمكن تصور كثرة فردية في الماهيات النوعية التي لا تعلق لها بالمادة كالعقول المجردة عن المادة. ويثبت بذلك المطلوب، وهو أن كل ما له تعلق بالمادة فله كثرة فردية، وما لم يكن له تعلق بالمادة فهو محصور في فرد واحد.

بطلان الأنحاء الثلاث الأولى

إذا كانت الكثرة هي تمام ذات لماهية النوعية للإنسان، أو جزء ذاتها، أو لارمها الذي لا يملك عنها، فيستحيل حينئذ أن يوجد إنسان ولا توحد معه الكثرة؛ لأن المفروض أن الإنسانية إذا وجدت فلا بد أن تكون كثيرة، والكثرة هي ذاتها أو جزء ذاتها أو لارمها غير المفارق. والكثير مركب من آحاد، وكل واحد من هذه الآحاد لا يحقق إلا بوصف الكثرة، لأن كل واحد منها لا بد أن يكون ذاته الكثرة، أو جزء ذاته الكثرة، أو لارمه غير المنفك الكثرة. فيلزم التسلسل إلى ما لا نهاية.

ومن جهة ثانية، فإذا فرض أن لكثرة تمام الذات، أو جزء الذات، أو لازم غير مفارق، فيلزم أن لا يتحقق فرد مصلا عن أن يتحقق أفراد، وهو خلف.

وهذا القانون غير مختص بالمحردات بل في كل مورد كانت الكثرة عين الذات أو جزءها أو لارم غير مفارق لبدات، فلا يمكن أن يتحقق فرد لتلك الماهية النوعية.

وعليه، فيحصر الأمر في المحو الرابع، وهو أن الماهية النوعية تكون

أفرادها كثيرة، والكثرة تكون عرضاً مفارقاً، بحيث إنه قد توجد الكثرة وقد لا توجد.

والعوارض التي يتصف بها زيد ولا يتصف بها عمر، أو يتصف بها عمر ولا يتصف بها زيد، هي لوازم مفارقة. وإلا لو كانت غير مفارقة فلا بد أن توجد في جميع الأفراد. وحيث إنها من العرضي الممارق فإن الذي يتصف بها لا بد أن يملك استعداداً لكي يتصف بها.

والاستعداد محض معلّم المادة دون عالم التجرد التام، فالمجرد التام يوجد كاملاً منذ البدء، فلا يختلف أول وجوده عن آخر وجوده، بخلاف موجودات عالم المادة حيث يختلف أول وجودها عن آخر وجودها. وبعبارة ثابته، فإن عالم المادة يختلف حال بذوها عن حال حشرها بينما عالم التجرد لا يختلف حال بذوّه عن حال حشره.

الفصل السابع من المرحلة الخامسة

في الكلي والجزئي ونحو وجودهما

ربما ظنَّ. «أنَّ الكلية والجزئية إنما هما في نحو الإدراك، فالإدراك الحسي لقوته يدرك الشيء بنحو يمتاز من غيره مطلقاً، والإدراك العقلي لضعفه يدركه بنحو لا يمتاز مطلقاً ويقل الانطباق على أكثر من واحد، كالشبح المرئي من بعيد، المحتمل أن يكون هو زيدا أو عمرا أو خشية مصوبة أو غير ذلك، وهو أحدهما قطعاً، وكالدرهم الممسوح القابل للانطباق على دراهم مختلفة»

ويدفعه: أنَّ لازمه أن لا تصدق المفاهيم الكلية كالإنسان - مثلاً - على أزيد من واحد من أفرادها حقيقةً، وأن يكذب القوانين الكلية المنطقية على موارد اللامتناهية إلا في واحد منها، كقولنا «الأربعة زوج»، و«كل ممكن فوجوده حلة»، و«صريح الوجدان يبطله»، فالحق أنَّ الكلية والجزئية نحوان من وجود الماهيات

شرح المطالب

وجود الكلي

المراد من الكلية والحرثية هما لكلية والحرثية بالمعنى المنطقي، فهما هما من المعاهيم المنطقية، ومفهوم لكلي هو ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين. ومفهوم الحرثي هو ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين.

وستبين فيما بعد^(١) أن المفهوم ما دام مفهوما فلا يمتنع فرض صدقه على كثيرين. وحتى مفهوم جبرئي فهو ليس جبرئيا حقيقيا، لأن كل مفهوم هو قابل للصدق على كثيرين وتوحد نظريتان في مجال الكلي والجبرئي

النظرية الأولى أن الاختلاف بين الكلي والجبرئي هو في نحو إدراك المدرك فالإدراك يختلف والمدرك لا يختلف. ونحو الإدراك تارة يكون كليا وأخرى يكون جزئيا. فالكلية والحرثية ترجعان إلى كيفية إدراك المدرك وإلا فالمدرك شيء واحد حقيقة.

النظرية الثانية: وهي أن الاختلاف بين الكلية والجبرئية هو في المدرك لا في الإدراك، فالمدرك في الكلي شيء وفي الجبرئي شيء آخر.

وبناء على النظرية الأولى القائلة بأن المدرك واحد، وأن السبب في الحصول على الكلية والجبرئية راجع إلى كيفية الإدراك، فالمدرك إن أدرك

الحقيقة الواحدة بسحو واحد ومبرها عن غيره كاملا فهذا يسمى بالجزئي، وإن أدرك تلك الحقيقة الواحدة بسحو مبهم عديم قابل للإنطباق على كثيرين فهذا يسمى بالكلي، وإلا فهو في مقدم ثبوته جزئي.

وبعبارة أخرى، فإن وجود الكلي والجزئي إنما هو في مقام الإثبات، وإلا ففي مقام الثبوت لا يوجد أصلا سوى الجزئي. غاية الأمر أنه في بعض الأحيان لا توجد صورة واضحة عن ذلك الجزئي، ونتيجة ذلك يتصور أن الجزئي قابل للإنطباق على كثيرين. من قبيل قطعة النقود الممسوحة والتي يتردد تاريح صدورها نتيجة ذلك بين أعوام مختلفة. فيتصور البعض أنها قابلة للصدق على أفراد كثيرة، وإلا فهي في واقع الأمر لا تصدق إلا على ذلك النقد الصادر في وقت معين دون غيره.

وكذلك عند محيء الشخص من مكان/بمقد بحيث لا يمكن تشخيص أنه رجل أو امرأة، أبيض أو أسود، إنسان أو ليس بإنسان، فيتصور البعض أن هذا مفهوم كلي قابل للصدق على كثيرين. ولكنه في الواقع شخص معين وجزئي. وحيث إن صورة هذا الشخص مهمة فيتصور البعض أنه كلي. وهذا القول يؤدي إلى إنكار الكلي، فإن مرجعه إلى وجود الجزئي فقط، غاية الأمر أن الإدراك قد يكون ضعيفا ومبهما فيسمى بالكلي، وقد يكون قويا واضحا فيسمى بالجزئي.

والنتيجة الخطيرة التي تترتب على هذه النظرية هي بطلان جميع العلوم سيما العلوم التجريبية التي يكون موردها دائما خاصا، فتحتاج في تجاوز موردها إلى التقنين والتعميم، فمن أين للعلوم التجريبية أن تصل إلى التعميم الذي يجعلها تستنتج مثلا بأن «كل قطعة من الحديد تتمدد بالحرارة» طالما أنه لا يوجد مفهوم كلي؟

فالمفهوم الجزئي لا ينطق إلا على مورده الخاص به، فهو تمددت قطعة

الحديد المعينة نتيجة تعرضها للسر، فلا يمكن استعمال هذا القانون بعنوان أنه قانون كلي يشمل جميع الموارد المماثلة التي خضعت للتجربة والتي لم تخضع لها، وهذا لازمه بطلان جميع العلوم. ومن هنا ذكر المصنف أن نتيجة ذلك بطلان القوانين الكلية جميعاً، وبطلان العلوم من الأساس.

الفصل الثامن من المرحلة الخامسة

في تمييز الماهيات وتشخصها

تميُّز ماهية من ماهية أخرى بينوثها منها ومغايرتها لها بحيث لا يتصادقان، كتمييز الإنسان من الفرس باشماله على الناطق. والتشخص كون الماهية بحيث بمنع صدقها على كثيرين، كتشخص الإنسان الذي هو زيد.

ومن هنا يظهر أولاً أن التمييز وَصَم إضافي للماهية، بخلاف التشخص فإنه نفسي غير إضافي.

وثانياً: أن التمييز لا ينفي الكلية، فإن انضمام كلي إلى كلي لا يوجب الحزبية، ولا ينتهي إليها وإن تكرر، بخلاف التشخص.

ثم إن التمييز بين ماهيتين إما بتمام ذاتيهما كالأجناس العالية البسيطة، إذ لو كان بين جنسين هائين مشترك ذاتي، كان جنسا لهما واقعاً فوقهما، وقد قُرِضا جنسَيْن هالبيين، هذا خلف.

وإما ببعض الذات، فيما كان بينهما جنس مشترك، فيتمايزان بفصلين، كالإنسان والفرس، وإما بالخارج من الذات، وهذا فيما إذا اشتركتا في الماهية الوعية، فيتمايزان بالأعراض المفارقة، كالإنسان الطويل المتميز بطوله من الإنسان القصير

وها هنا قسم رابع، أثبتته من جواز التشكيك في الماهية، وهو

اختلاف نوع واحد بالشدة والضعف والتقدم والتأخر وغيرها، في عين رجوعها إلى ما به الاشتراك، والحق أن لا تشكيك إلا في حقيقة الوجود، وفيها يجري هذا القسم من الاختلاف والتمايز

وأما التشخص فهو في الأنواع المجردة من لوازم نوعيتها، لما عرفت أن النوع المجرد منحصر في فرد، وهذا مرادهم بقولهم: إنها مكثفة بالفاعل توجد بمجرّد إمكانها الذاتي، وفي الأنواع المادية كالمصريّات، بالأعراض اللاحقة، وعمدتها: الأين، ومتى، والوضع، وهي تشخص النوع بلحوقها به في عرض عريض بين مبدأ تكونه إلى منتهاه، كالفرد من الإنسان الواقع بين حجم كذا، وحجم كذا ومبدأ زمني كذا إلى مبدأ زمني كذا، وعلى هذا القياس

هذا هو المشهور عندهم، والحق - كما ذهب إليه المعلم الثاني وتبعه صدر المتألهين - أن التشخص بالوجود، لأن انضمام الكلّي إلى الكلّي لا يفيد الجبرئية، فما سموها أعراضاً مشخصة هي من لوازم التشخص وأماراته.

شرح المطالب

خصائص التميز والتشخص

يوجد في العنوان ممردتان: «تميز» و«تشخص». ويراد بالتمييز معرفة الوجه الذي به تتميز الماهيات عن بعضها البعض، والذي به يحصل التغاير فيما بينها. ويراد بالتشخص معرفة الوجه الذي به يمنع فرص صدق الماهية على كثيرين بحيث لا تنطبق على كثيرين، فإن الماهية إذا امتنع فرص صدقها على كثيرين، تكون حينئذ متشخصة ()
وعليه، فإذا سئلت ماهية إلى أخرى، أو قيست إحداهما إلى الأخرى، يظهر حينئذ أن نسبة إحدى الماهيتين إلى الأخرى قد تكون هي نسبة التميز، كما في النسبة بين «الإنسان» و«المرس». وقد تكون هي نسبة عدم التميز كالنسبة بين «الإنسان» و«الحيوان الناطق»، فالإنسان هو الحيوان الناطق. هذا في التميز، أما التشخص فيقصد به أن الماهية الوعية تكون متشخصة إذا امتنع فرض صدقها على كثيرين، فالتشخص هو الذي يجعل الماهية بحو يمنع فرض صدقها على كثيرين.

والحاصل، فإن الخصوصية الأولى للفرق بين التميز والتشخص هي أن مفهوم التميز مفهوم سسي إضافي، بينما مفهوم التشخص مفهوم نفسي. والخصوصية الثانية للفرق بينهما هي أن التميز لا ينافي الكلية، فإن التميز قد يقع بين الماهيات الكلية أنفسها والتي لا يمنع فرص صدقها على كثيرين. بخلاف الأمر في التشخص، فإن التشخص ينافي الكلية؛ إذ الكلية هي ما لا

يتمتع فرض صدقها على كثيرين، بينما التشخص هو كون الماهية بحيث يتمتع فرض صدقها على كثيرين.

اقسام التميز

التميز على أقسام:

- القسم الأول هو التميز بين الماهيات متعام الذات، بحيث لا يوحد بينها أي جزء مشترك. وهذا لا يتصور إلا في المقولات والأجسام العالية. وسيأتي في المرحلة اللاحقة أن الأجسام العالية لا تكون مركبة من جنس وفصل، وأن الماهيات لا يكون لها جزء مشترك إلا إذا كانت مركبة من جنس وفصل، وحيث إن الأجسام العالية ليست مركبة من جنس وفصل، فلا معنى لأن يكون بين هذه الماهيات جزء مشترك. فالأجسام العالية متمايزة تمام دواتها البسيطة. وقد نعلم أن المقولات بمناط غير مركبة من جنس وفصل، لأنها ليس لها مادة وصورة خارجية. فلا يكون لها مادة وصورة ذهنية، وبالتالي لا يكون لها جنس وفصل حقيقي.

- القسم الثاني هو التميز المشهور، وهو التميز بجزء الدات - أي بجزء من الماهية - كالإنسان والفرس المدين بتركيب في جزء ويختلفان في جزء آخر.

- القسم الثالث هو الذي يرتبط بالأمور الخارجية عن الماهية ولا يرجع إلى الدات والذاتيات، وإنما يرتبط بالأعراض والمحمولات بالصميمية والتي تكون منشأ للتكثر الفردي في الماهية الوعية، حيث تنشأ الكثرة الفردية بواسطة العوارض المصنعة من الطول والعرض. فالكثرة هنا تنشأ من تميز العوارض الخارجية عن الماهية، وليس من التميز الماهوي.

- القسم الرابع وهو أن الماهيات تميز عن بعضها البعض بنحو يكون ما

به امتيازها هو عين ما به اشتراكها وهذا القول أضافه شيخ الإشراق، وهو من القائلين بأصالة الماهية.

وعليه، ففي القسم الأول لا يوجد اشتراك بين الماهيات أصلاً. وفي القسم الثاني ما به الاشتراك هو الجنس، وما به الامتياز هو الفصل، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز. وفي القسم الثالث ما به الاشتراك هو الماهية النوعية، وما به الامتياز هي العوارض المصنعة، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز. أما القسم الرابع فإن ما به الاشتراك هو عين ما به الامتياز في الماهيات.

والقسم الرابع محال بنظر أتباع أصالة الوجود؛ لأنه إذا كان ما به الامتياز في الماهيات هو الطول مثلاً بحيث يكون الطول جزءاً ماهوياً، فتكون الماهية الماقدة للطول مغايرة لتلك الماهية وهذا يناقض أن ما به الامتياز يرجع إلى ما به الاشتراك، إذ يلزم عليه أن لا يشترك الماهيات بما به الامتياز مع تلك الماهية.

اللهم إلا أن يقال أن الامتياز والاشتراك يكونان مما هو خارج عن الماهية، فيرجع إلى القسم الثالث، ويكون الامتياز بالعوارض، والاشتراك بالماهية النوعية.

نعم القائل بأصالة الوجود، وأنه حقيقة له مراتب متعددة، يستطيع القول بأن ما به الامتياز يرجع إلى ما به الاشتراك كما تقدم في محله مفضلاً ولهذا ذهب المصنف إلى اختصاص القسم برابع بالوجود. وأن الماهية بما هي ماهية لا يمكن أن تتمايز نحو يرجع ما به الاشتراك إلى ما به الامتياز.

أقسام التشخيص

والتشخيص على قسمين: إحداهما يكون في الأنواع المجردة عن المادة، والتي ينحصر نوعها في فرد واحد. وأخرى يكون في الأنواع المادية والتي لها نحو تعلق بالمادة.

١ - والتشخص في الأنوع المجردة عن المادة إنما يكون ناشئاً من لوازم ماهيتها التي لا تنفك عنها؛ لأن التشخص هو كون الماهية بحيث يمتنع صدقها على كثيرين، وحيث إنه تقدم أن النوع المجرد لا يمكن أن يكون له أكثر من فرد واحد فيمتنع فرض صدقه على كثيرين.

٢ - أما التشخص في الأنواع لمدية (أو العصريات)، فهو أن الماهية النوعية للإنسان مثلاً إنما تتشخص بالأعراض المنضمة إليها، أي بالزمان المعين، والمكان المعين، والوضع لخاص، والكم المعين هذه الأعراض الأربعة هي التي تشخص الماهية النوعية للإنسان.

ذكر المعلم الثامن (الفارسي) أن مفاهيم المتى، والأين، والوصع، والكم هي مفاهيم كلية، وأن صمم مدم المفاهيم الكلية الأربعة إلى ماهية الإنسان وإن كان يصتق من دائرة وسعة ماهية الإنسان الكلية، إلا أنه مع ذلك يمتنع أن تسلب منها قابلية الصدق على كثيرين. فإن انضمام كلي إلى كلي لا يجعل هذا الكلي جزئياً. بل غاية ما يحصل من ذلك هو نصيب دائرة الانطابق نحو قد يصل إلى مستوى لا يمكن أن يوجد له إلا فرد واحد، ولكن يبقى مع ذلك معهما كلياً. والشاهد على ذلك مفهوم واجب الوجود الذي هو مفهوم كلي قام البرهان على استحالة أن يكون له أكثر من فرد.

والحاصل فإن الكلية أو الجرنية لا تدور مدار كثرة أو قلة الأفراد. بل يستحيل أن يكون التشخص بواسطة العوارض الأربعة المذكورة؛ لأن التشخص هو كون الماهية بحيث يمتنع فرض صدقها على كثيرين وهذه العوارض مهما تكثرت فلا تجعل الماهية بحيث يمتنع فرض صدقها على كثيرين، فلا بد أن يكون مشأ التشخص فيها هو شيء آخر غير هذه العوارض. ومن هنا ذهب الفارسي إلى أن التشخص لا يمكن أن يتحقق إلا بالوجود الخارجي، وأن

الماهية إذا وجدت فإنها تتشخص ويمتنع صدقها على كثيرين، وإلا فما لم توجد لم تتشخص وهذا معنى الفاعلة المدسمة القائلة بأن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد. فما يشخص الماهية ويجعلها مستحيلة الصدق على كثيرين ليس هو العوارض التي تنصم إلى الماهية من الكم والكيف والأين والمتى، وإنما الذي يشخصها هو وجودها الخارجي

التشخص لا يكون إلا بالوجود

إلى هنا اتضح أن المشأ في تشخص الأنواع المحددة إما هو لارم نوعية الماهية، ولمشأ في تشخص الأنواع سمادية إما هو الوجود.

وقد يقال إن مشأ التشخص في الأنواع المحددة يمكن أن يكون هو الوجود، وإلا فإن مجرد كون الماهية النوعية محددة، وأنها يستحيل أن يوجد لها أكثر من فرد واحد، لا يجعلها متشخصة فإن الواحد سبحانه وتعالى كلي، ومع ذلك يستحيل أن يوجد له أكثر من فرد واحد وشريك الماري كلي، ومع ذلك قام الرهان على استحالة وجود أي فرد له وعليه، فإن كثرة الأفراد وعدم كثرتها ليس هو الصاط في كون المفهوم كلياً أو جزئياً، وإنما الصاط في ذلك هو الوجود وعدم الوجود ولهذا، فإن الكلي هو ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، وما دام موحوداً في الدهن فلا يمتنع فرض صدقه على كثيرين. وتكون الماهية جزئية حصصة بالوجود. وهذا هو معنى ما ذكره المصنف في آخر الفصل السابق «فالحق أن الكلي والجزئية نحوان من وجود الماهيات»^(١)، أي أن الماهية جزئية بالوجود الخارجي وهذه هي الجزئية الحقيقية الفلسفية، أما الجزئية التي نعدم ذكرها في الفصل السابق فهي الجزئية

(١) المرحلة الخامسة، الفصل السابع

الإضافية المنطقية. وعليه، يطلق الجبرتي بالاشتراك اللفظي على معنيين: الجبرتي المنطقي وهو الجبرتي الإضافي. والجبرتي العلمي وهو الجبرتي الحقيقي المساوق للتشخيص والوجود الخارجي.

وهذه النظرية احتارها صدر المتألهين تبعاً للفارابي، فقال أن التشخيص يكون بالوجود، وأما المعارض مثل المكان، والزمان، والطول، والعرض فهي ليست مشأ التشخيص (حلاقاً للمشهور)، وإنما هي علامات ذلك الوجود المتشخص في الواقع الخارجي.

والحاصل، فإن ظاهر عبارة المصنف أن التشخيص يكون على قسمين: تشخيص في الأنواع المجردة، ويكون لازم نوع الماهية المجردة. وتشخيص في الأنواع المادية، ويكون بالوجود. إلا أن الحق هو أن التشخيص يكون بالوجود مطلقاً

المرحلة السادسة

في المقولات العشر

وهي الأجناس العالية التي إليها تنتهي أنواع الماهيات

وفيها أحد عشر فصلا



مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد ملی

الفصل الأول من المرحلة السادسة

تعريف الجوهر والعرض - عدد المقولات

تنقسم الماهية - انقساماً أولياً - إلى جوهر وعرض، فإنها إما أن تكون بحيث «إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع مستغن عنها في وجوده» سواء وجدت لا في موضوع أصلاً كالجواهر العقلية القائمة بنفسها، أو وجدت في موضوع لا يستغني عنها في وجوده كالصور العنصرية المنطبعة في المادة المنقومة بها، وإما أن تكون بحيث «إذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع مستغن عنها» كما هي القرب والبعد بين الأجسام والقيام والقعود والاستقبال والاستدبار من الإنسان.

ووجود القسمين في الحملة ضروري، فمن أنكر وجود الجوهر لزمه جوهرية الأعراض، فقال بوحوده من حيث لا يشعر.

والأعراض تسعة، هي المقولات والأجاس المالية، ومفهوم العرض عرض عام لها^(١)، لا جنس فوقها، كما أن المفهوم من الماهية^(٢) عرض عام لجميع المقولات العشر، وليس بجنس لها.

والمقولات التسع العرضية هي: الكم، والكيف، والأين، ومتى،

(١) وإلا انحصرت المقولات في مقولين والعروض قيام وجود شيء بشيء آخر يستغني عنه في وجوده فهو نحو الوجود (ط)

(٢) وهو ما يقال في جواب ما هو (ط)

والوضع، والحدة، والإضافة، وأر يفعل، وأن ينفعل. هذا ما عليه المشاءون من عند المقولات، ومستندهم فيه الاستقراء.

وذهب بعضهم إلى أنها أربع، بجعل المقولات النسبية - وهي المقولات السبع الأخيرة - واحدة، وذهب شيخ الإشراق إلى أنها خمس، وزاد على هذه الأربعة الحركة^(١)

والأبحاث في هذه المقولات وانقساماتها إلى الأنواع المندرجة تحتها طويلة الذيل جداً، ونحن نلخص القول على ما هو المشهور من مذهب المشائين، مع إشارات إلى غيره

(١)

(١) فالمقولات عند هي الجوهر والكم والكيف والنسبة والحركة (ط)

شرح المطالب

يبحث في هذه المرحلة في أقسام الماهيات، ويعبر عنها في الإصطلاح
العلمي بالمقولات.

المقولات

المقولة في اللغة بمعنى، محمولة، والمراد بالمحمولات لغة ما هو أعم
من المحمولات الذاتية والمحمولات العرضية، فتشمل الأحاس والفصول
والعوارض المنصم كالسواد والياض. وليس البحث هنا عن المقولات
بمعناها اللغوي، بل إن ما يبحث عنه في الفلسفة تحت عنوان المقولات يكون
أخص من معناها اللغوي، فالبحث يختص بالمقولات التي تتوفر فيها شرطان،
هما

الشرط الأول: هو أن تكون المقولة من الأمور الذاتية للمحمول عليه،
أي من الأحاس والفصول أما إذا كانت من الأعراض فلا تسمى في
الإصطلاح العلمي بالمقولة.

الشرط الثاني: هو أن لا تقع مقولات الفلسفية موضوعا لمحمولات
تحمل عليها، فلا يكون لها جس فوقها، وإلا لكان يمكن أن يحمل على تلك
المقولات مقولات أخرى بالحمل الذاتي.

وعليه، فالمراد من المقولة في فلسفة هي تلك الأمور التي تحمل على
غيرها بالحمل الذاتي، ولا يحمل غيرها عليها بالحمل الذاتي

وبالشرط الثاني يتضح أن المقولات أجاس عالية ليس فوقها جنس؛ لأنه

لو فرض فوقها جنس لحمل عليها غيرها بالحمل الأولي الدائي. فيكون المراد من المقولات الأجاس العالية، والأحاس العالية قيد توضيحي في الإصطلاح الفلسفي لا احترازي، نعم لو أريد من المقولات معناها اللغوي، فتكون الأجاس العالية قيما احترازيا باعتبار أن المقولات بالمعنى اللغوي أعم من أن تكون ذاتية أو غير ذاتية، وأعم من أن يحمل عليها غيرها حملا ذاتيا أو لا.

ومقسم المقولة هو الماهية، فالمقولات تنقسم إلى الجوهر والعرض، وكذلك كل من الجوهر والعرض ينقسمان إلى أقسامهما المختلفة، والمقسم لها جميعا هو الماهية. وأحكام الماهية أعم من أن تكون جوهرية أو عرضية لا علاقة لها بالوحد بناء على أصالة لوجود واعتبارية الماهية. فالجوهريّة والعرضية من أقسام الماهيات لا لوجود على ما تقدم في الأحكام السلبية للوحد



الجوهر والعرض

عرّف الجوهر بأنه ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع، أي أنها إذا تحققت في الواقع الخارجي لا تسند في وجودها على غيرها، بل تقوم بنفسها.

إلا أنه توحد بعض الجواهر في لحارج تكون قائمة في موضوع، مما يسامي الضابطة المذكورة للجوهر ولهذا فقد أضيف قيد آخر إلى تعريف الجوهر بما يجعله شاملا لتلك الجواهر، كالصورة الجسمية التي هي من أقسام الجوهر، فالجسم له فعليات متعددة، إحداها هي الإمتداد في الأبعاد الثلاثة التي يتشكّل منها الحجم، ولصورة الجسمية تصيد فعلية الجسم في الأبعاد الثلاثة، وهذه الصورة الجسمية توحد في محلّ، ومحلّها هو المادة.

فينبني من ذلك أنه يوجد قسم من الجواهر إذا وجد في الحارج يوجد في محل. ولكي لا يخرج هذا القسم من الجوهر فقد أضيف قيد جديد إلى

التعريف، وهو أن الجوهر «ماهية د» وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع مستغن عنها في وجوده»، فالماهية إذا وجدت لا في موضوع محتاج إليها، فهي جوهر. أما إذا وجدت سماوية في موضوع، وكان الموضوع مستغنياً عنها، فتكون عرضاً.

فليس العرض هو كل ما وجد في موضوع، بل هو كل ما وجد في موضوع بحيث كان الموضوع مستغنياً عنها، كالبياض والسواد العارضين على الجسم المستعني في وجوده عهما. وشاهد على ذلك أن الجسم قد يكون أبيض وقد يكون أسود، فلو كان محتاجاً في وجوده إلى السواد لما كان أبيض، وكذا العكس.

والحاصل أنه لا بد في تعريف الجوهر من أن يؤخذ فيه أولاً أنه «لا في موضوع»، وثانياً أنه «لا في موضوع مستغني». فلو وجد في موضوع غير مستغن فهو جوهر.

وحير يقال في العرفيات مثلاً «ريد ليس حالاً على الكرسي الأبيض»، فإن عدم جلوس ريد على الكرسي الأبيض قد يكون من باب السالبة بانتفاء الموضوع، بأن لا يكون جالسا على لكرسي مطلقاً. وقد يكون من باب السالبة بانتفاء المحمول، بأن يكون جالسا على الكرسي الأحمر، وليس الأبيض.

وهنا عندما يقال في تعريف الجوهر أنه «ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع مستغن عنها في وجوده» فإن هذا التعريف يشمل حالتين:

الأولى: أن لا توجد الماهية في موضوع رأساً.

والثانية: أن توحد الماهية في موضوع، ولكن الموضوع ليس بمستغن

عنها بل هو محتاج إليها، وعلى هذا يكون قيد الاستثناء في بادئ النظر قيّدا احترازيا، لا توضيحيا^(١). هذا فيما يتعلق بتعريف الجوهر والعرض.

وجود الجوهر

لم ينكر أحد من الفلاسفة الإلهيين أو الماديين وجود الأعراض، وإنما وقع الخلاف بينهم في أن الجوهر هل هو موجود أم لا؟

المذعى في الفلسفة الإسلامية هو القول بوجود الجوهر، وأنه لا معنى لتحقيق العرض ما لم يكن الجوهر متحققاً؛ فإن العرض هو الوجود القائم في نفسه لغيره، فيستلزم وجوده وجود ذلك الغير.

والمذعى في الفلسفة الحديثة التي تعتمد على الحس والتجربة كأساس للمعرفة، هو إنكار وجود الجوهر. وهذا هو مبنى «ماركسي» المرتكز إلى الحس والتجربة، فقد ثبت في محله أن الإنسان لم يخلق بنحو يكون له حس يدرك به وجود الجوهر، وحيث إن الجوهر لا يدرك بالحس والتجربة، فكل ما يدركه الإنسان هو الأعراض، سواء كانت من الألوان، أو الطعوم، أو الروائح ونحو ذلك من الأعراض. وحيث إن الحس لا يملك صلاحية أن يدرك الجوهر، فالمتكفل لإثبات وجود الجوهر هو البرهان العقلي الفلسفي.

ومن هنا صرح الشيخ الرئيس بأن الحسنيين إذا يعمدون إلى إدراك المجرد بالحس، يعجزون حتى عن إدراك المادي بالحس. فإذا لم يمكن إدراك الجوهر - الذي هو أمر مادي له امتداد في الأبعاد الثلاثة - بالحواس، فكيف يمكن معرفة ما ليس بمادي بالحواس؟!

(١) سيُضح في محله أن «الموضوع» بالاصطلاح الفلسفي لا يكون إلا مستعياً عما يحل فيه. والذي يكون محتاجاً وغير مستعٍ عما يحل فيه هو «المحل» بالاصطلاح الفلسفي، وعلى هذا يكون قيد الاستثناء قيّداً توضيحياً. وتفصيل ذلك في محله (ش).

ولهذا يقول المصنف أنه يلزم من إنكار وجود الجوهر الإيمان بوجوده، وذلك لأن الذي ينكر وجود الجوهر يرمه بالضرورة الاعتراف بأن الأعراض قائمة بنفسها، فهو وإن كان ينكر وجود الجوهر، إلا أنه في الحقيقة يثبت وجود تسعة جواهر من حيث لا يشعر - والجوهر واحد، والأعراض تسعة، فالمجموع عشرة، وهي الأجناس العالية.

قد يقال أن الجوهر ينقسم - كما سيأتي - إلى خمس أقسام، وبإضافة هذه الأقسام الخمسة إلى الأعراض التسعة يكون مجموع المقولات أربعة عشر مقولة. وحيث إن الجوهر يعدّ واحداً، فلا بد أن يعدّ العرض أيضاً واحداً، فلا تزيد المقولات عن اثنين هما مقولة الجوهر ومقولة العرض.

الجواب: هاك فرق بين الجوهر والعرض، فإن الجوهر مفهوم ماهوي، والعرض مفهوم فلسفي. والمفهوم الفلسفي يحكي نحو وجود الشيء وكمية وجوده، بخلاف الماهية فهي تحكي عن حدّ وجود الشيء. فالجوهر يؤخذ جزءاً في ماهية الأقسام التي تحته، وهي العقل، والنفس، والمادة، والصورة، والجسم. وتكون نسبة الجوهر إلى هذه الأقسام من قبيل نسبة الحيوان إلى الأنواع التي تحته. والعرض ليس مفهوماً ماهوياً، وإنما هو مفهوم فلسفي يحكي عن نحو وجود الشيء في الخارج وأنه وجود قائم بغيره. ففي تعريف الإنسان لا يقال أنه «حيوان ناطق شيء»، ومع أن الإنسان شيء، إلا أن الشئية مفهوم عرضي لا يدخل في الأجزاء الماهوية للمحمول عليه. وكذلك مفهوم العرض.

وهناك قول بعدم الفرق بينهما، فكما أن مفهوم العرض ليس جنساً لما هو تحته، فكذلك مفهوم الجوهر لا يكون جنساً لما هو تحته. ومن هنا تكون المقولات أربعة عشر.

إلا أن المشهور هو أن عدد المقولات عشرة لا غير، وهي: الجوهر،

والكم، والكيف، وأن يفعل، وأن يفعل، والإضافة، والجدة، والوضع،
والمتى، والأين.

وذهب البعض إلى أنها أربعة لا غير، وهي: الجوهر، والكم،
والكيف، والنسبة. فالسبعة الأخيرة، وهي: أن يفعل وأن يتفعل، والإضافة،
والجدة، والوضع، والمتى، والأين هي مقولات نسبية مأخوذة من النسبة.
والنسبة حس لهذه المقولات السبع من قبيل الجوهر الذي هو حس لما
تحت.

وذهب الشيخ السهروردي إلى أنها خمس، بزيادة مقولة الحركة على
المقولات الأربعة السابقة.

الفصل الثاني من المرحلة السادسة

في أقسام الجواهر

قسموا الجواهر - تقسيماً أولياً - إلى خمسة أقسام. المادة والصورة والجسم والنفس والعقل. ومستند هذا التقسيم في الحقيقة استقرار ما قام على وجوده البرهان من الجواهر، فالعقل هو الجواهر المجرد عن المادة ذاتاً وفعلاً. والنفس هي: الجواهر المجرد عن المادة ذاتاً المتعلق بها فعلاً، والمادة هي: الجواهر الحامل للقوى، والصورة الجسمية هي: الجواهر المفيد لفعلية المادة من حيث الإمتدادات الثلاث، والجسم هو: الجواهر الممتد في جهاته الثلاث.

ودخول الصورة الجسمية في التقسيم دخولاً بالعرض، لأن الصورة هي الفصل مأخوذاً بشرط لا، وفصول الجواهر غير مندرجة تحت مقولة الجواهر، وإن صدق عليها الجواهر كما عرفت في بحث الماهية، ويجري نظير الكلام في النفس^(١).

(١) لأن النفس فمادة نفس صورة النوع الجوهرية وفصول الجواهر ليست مندرجة تحت مقولة الجواهر (ط)

شرح المطالب

تقدم أن الماهية الجوهرية تنقسم إلى خمسة أقسام، وأن أحد الأقوال هو أن الجوهر جنس لما تحته. وثمة قول بأن الجوهر ليس جنسا لما تحته من الأقسام الخمسة، بل هو مفهوم عرصي من قبيل العرص، وهذا هو القول الثاني في المسألة. وأما القول الثالث الذي احتاره المصنف فهو التفصيل بين هذه الأقسام، بأن يكون الجوهر حسب لبعضها دون البعض الآخر.

جوهر العقل

القسم الأول من أقسام الجوهر هو العقل، وله اصطلاحات متعددة في كلمات الفلاسفة، والمتكلمين، وعلماء الأخلاق، وعلم النفس الفلسفي. والمراد من العقل هنا هو الوجود المجرد عن المادة ولواحقها في مقام ذاته، وفي مقام فعله. فالعقل موجود ذاتا وفعلًا، فلا يكون له علاقة بالمادة مطلقًا لا من حيث الذات ولا من حيث الفعل، ولذلك يسمى العقل بالمجرد البام.

وهذا في مقابل العقل المصططح عليه في علم النفس الفلسفي حيث يكون للنفس مراتب متعددة (حس، حيال، عقل)، ويتميز العقل بكونه هو المدرك للكليات.

وهناك معان أخرى أوصدها المحلّسي إلى ستة أو أكثر في معرض كلامه على رواية: «أول ما خلق الله العقل»^(١). وذكرها صدر المتألهين في الجزء الأول من شرح أصول الكافي.

(١) البحار ج ١.

جوهر النفس

القسم الثاني من أقسام الجوهر هو النفس، والنفس تكون مجردة ذاتا لا فعلا، لحاقتها إلى البدن في مقام الفعل، وذلك في مقابل العقل الذي هو موحود مجرد ذاتا وفعلا^(١).

فالنفس هي موحود مجرد في مقام الذات والوجود، ولكنها مادية في مقام الفعل ومعنى ذلك أن النفس - م دامت في عالم المادة - لا يمكنها أن ترى الشيء إلا بمعونة العيس، فالنفس هي التي ترى الشيء، ولكن بواسطة العيس. والمراد من الرؤية هنا الإدراك وليس مجرد انعكاس صورة الشيء في العيس، وإلا فإن الانعكاس يمكن أن يتحقق بدون حصول الإدراك، فيمكن للصورة أن تنعكس في عيس الميت من دون أن يتحقق له الإدراك لحلو النفس فيه.

وعاية النفس التي هي مجردة في ذاتها، هي في أن تصبح مجردة في فعلها أيضا، بحيث تسجر أفعالها بدور معونة المادة والبدن. كما هو شأن أولياء الله الذين لا يحتاجون إلى المادة في إنجاز أفعالهم. وكما هو شأن الإنسان في الجنان فهو بمجرد أن يشتهي الشيء يحصل المطلوب من دون أن يتوقف ذلك على تهيئة مقدمات تدريجية. فيكفي فيه وجود الفاعل، ولا يتوقف ذلك على وجود القابل.

(١) وهذه نظرية المشاء في المسألة، وإلا فإن صدر المشتهين يرى أن النفس تنفأ مادة ذاتا وفعلا، ومن خلال الحركة الجوهرية تتجرد ذاتا لا فعلا، وثبت مثبت تصبح مجردة ذاتا وفعلا. وحيث أن موجودات عالم التجرد لا يمكن أن تكون مادية، فإن نفس الإنسان لا تكون مادية ولا جسماء، بل إن صدر المتألهين يثبت أن نفس الحيوان مجردة فعلا عن نفس الإنسان، فالجسد ليس من خصائص الواجب تعالى، بل هو من المشتركات بين الواجب والممكن. والذي هو من خصائص الواجب سبحانه هو العي الذاتي، وإلا فإن الوجوب ليس من خصائص الواجب، بل إن كل موجود هو واجب، والوجود كاشف الوجوب. نعم العي الذاتي هو من خصوصية الواجب كما أن الفقر الذاتي من خصوصية الممكن (ش).

جواهر المادة

القسم الثالث من أقسام الجواهر هو المادة، والمراد من المادة هو الاستعداد وقوة قبول الأشياء، فالموجود ما دام في عالم المادة تكون فيه قابلية أن يصير شيئا آخر، والماء بما هو ماء له فعلية الماء، وهو مع ذلك فيه قابلية وقوة أن يكون بخارا؛ فإن حيثية بفعلية غير حيثية القوة. وعالم المادة والطبيعة عالم الاستعداد والقابليات، وم هو خارج عالم المادة هو عالم الفعليات حيث لا يوجد أي محال لأن يكون الشيء شيئا آخر. وعلى هذا الأساس يفهم مضمون بعض الروايات، من قبيل «اليوم عمل ولا حساب، وعدا حساب ولا عمل»^(١)، فإن انتهاء العمل ليس بسبب وجود المانع، بل بسبب انتهاء المقتضي للعمل آنذاك.

وعليه، فالجواهر الثالث هو ما يُعبر عنه بالمادة، وهو قوة الأشياء واستعدادها لأن تكون شيئا آخر. وتعبير المصنف هو «الجواهر الحامل للقوة»، والقوة هي الإمكان الاستعدادي الذي تقدم بحثه من أن الإمكان الاستعدادي يحتاج إلى موضوع وموضوعه المادة. فالمادة هي قوة الأشياء، وفيها عرص وهو الإمكان الاستعدادي، والسمة بين المادة والإمكان الاستعدادي سمة الجسم الطبيعي إلى الجسم التعليمي. فالطبيعي جسم، ممتد في الأبعاد الثلاثة، منهم والجسم تعليمي عرص يعين ذلك الإبهام. وكما أن الجسم معنى منهم لا يتحصل إلا بالفصل، كذلك الجسم الطبيعي معنى منهم، إذ لا يوجد في الخارج جسم منهم بحيث لا يكون مكعبا أو إسطوانيا أو كرويا. بل لا بد له من شكل معين، وهذا الشكل هو الجسم التعليمي، وهو عرض والإمكان الاستعدادي أيضا عرص يحتاج إلى موضوع، وموضوعه المادة التي هي العامل للقوة.

(١) البحار ج ٦٧، ص ٧٧

جواهر الصورة

للصورة اصطلاحات متعددة. فقد تعلق الصورة ويراد بها الشكل الخارجي. وقد تطلق ويراد بها الصورة الذهنية. وهذان خارجان عن محل الكلام. وقد تطلق ويراد بها «ما به فعية الشيء ومنشأ الأثر»، كالباطنية في الإنسان فإنها منشأ الأثر، وفعلية لسوء تكون بهذه الصورة النوعية.

والقسم الرابع من أقسام الجواهر هو الصورة الجسمية، وهي التي تضيف على قابلية المادة فعلية الامتداد في الجهات الثلاث. فهي لا تفيد الفعلية مطلقاً، بل من حيث الامتداد في الأبعاد الثلاثة فحسب. وأما ما عدا ذلك فنحتاج إلى فعلية إضافية. فلكي تكون عنصراً تحتاج إلى صورة عنصرية، ولكي تكون معدناً تحتاج إلى صورة معدنية، ولكي تكون سائناً تحتاج إلى صورة سائية، ولكي تكون حيوياً تحتاج إلى صورة حيوانية، إلى أن يصل الأمر إلى السوء الأخير وهو الصورة الإنسانية.

جواهر الجسم

القسم الخامس من أقسام الجواهر هو الجواهر الذي يتركب من المادة الأولى والصورة الجسمية تركيباً اتحادياً بحيث يتحقق منهما موجود جديد هو غير المادة الأولى وغير الصورة الجسمية، وإلا إذا كان التركيب انضمامياً فلا يتحقق جواهر جديد، بل غاية ما يترتب على انضمامهما هو مجموع الجواهرين. نعم إذا اتحدت المادة والصورة الجسمية فوجد منهما مركب حقيقي وجواهر جديد هو الجسم، وهو الممتد فعلاً في الأبعاد الثلاثة وفيه قابلية أن يكون شيئاً آخر. فالمادة هي قابلية أن يكون الشيء شيئاً آخر، والصورة الجسمية هي التي تفيد فعلية الامتداد في الجهات الثلاث، والجسم هو الذي له امتداد في الجهات الثلاثة وقابلية أن يكن شيئاً آخر. ولكن ليس بانضمام أحدهما إلى الآخر كإنضمام الحجر إلى الآخر، بل باتحادهما

وصيرورتهما وجودا واحدا في الخارج للعقل أن يحلله إلى المادة والصورة الجسمية.

ومقتضى القاعدة أن التركيب بين شيئين لا يكون اتحاديا إلا إذا كان أحد الشئين غير متحصل والآخر متحصلا، وأما لو كان كل منهما متحصلا فيكون التركيب حينئذ انضماميا وليس اتحاديا بالاتحاد إنما يعقد بين موجود متحصل وموجود غير متحصل، وإلا لما أمكن أن يصيرا بالاتحاد وجودا واحدا. ومن هنا ذكر الفلاسفة أن الجسم إذا كان منهما فإنه يتحصل بالفصل، وإذا صار متحصلا فيكون بشرط لا، ولهذا لا يمكن أن يحمل عليه الفصل كما لا يكون هو محمولا على الفصل.

نسبة الجوهر إلى أقسامه

يعرض المصنف بعد ذلك إلى بيان النسبة الجوهر إلى أقسامه الخمسة ليست هلى السواء، فإن نسبة الجوهر إلى الجسم أو العقل نسبة الحيوان إلى الإنسان فيكون جزءا ماحودا في ماهيتها. أما نسبة الجوهر إلى الصورة والنفس فليس من قبيل نسبة الجوهر إلى الجسم أو العقل، فإن الجوهر إذا حمل على الجسم يحمل عليه بالحمل الأولي، فيكون جزءا ماهويا. وأما إذا حمل على النفس وعلى الصورة الجسمية فلا يحمل عليهما بالحمل الأولي. وذلك لأن الفصل لا يدرج تحت جسمه، وإلا لزم التسلسل بأن يكون للفصل فصل، والصورة الجسمية هي فصل ولكن بشرط لا. كما أن الفصل هو الصورة ولكن لا بشرط. وتقدم في أحكام الفصل أن الفصل لا يكون مندرجا تحت جسمه، أي أن ذلك الجنس ليس حدا، وجزءا ماهويا في الفصل، وإلا يلزم أن يكون الفصل نوعا، ويكون لفصل فصل إلى ما لا نهاية. وكذا فإن النفس فصل الإنسان، فلا يمكن أن تكون مندرجة تحت مقولة الجوهر. فلا يكون الجوهر جزءا ماهويا في النفس.

والحاصل فإن نسبة الجوهر إلى الأقسام الثلاثة - الجسم والعقل والمادة - نسبة الجنس إلى الأنواع، ولكن نسبة الجوهر إلى النفس والصورة الجسمية نسبة العرض العام إلى ما تحته، فيكون حينئذ معقولا فلسفيا لا ماهويا.

الفصل الثالث من المرحلة السادسة

في الجسم

لا ريب أن هناك أجساماً محتزمة تشترك في أصل الحسية التي هي الجوهر الممتد في الجهات الثلاث، فالجسم بما هو جسم قابل للإنقسام في جهاته المفروضة، وله وحدة اتصالية عند الحس، فهل هو متصل واحد في الحقيقة كما هو عند الحس، أو مجموعة أجزاء ذات فواصل على خلاف ما عند الحس؟ وعلى الأول، فهل الأقسام التي له بالقوة متناهية، أو غير متناهية؟ وعلى الثاني، فهل الأقسام التي هي بالفعل - وهي التي انتهى التجزئ إليها - لا تقبل الإنقسام خرجاً لكن تقبله وهما وعقلاً، لكونها أجساماً صفاراً ذات حجم، أو أنها لا تقبل الإنقسام لا خارجاً ولا وهماً ولا عقلاً، لعدم اشتغالها على حجم، وإنما تقبل الإشارة الحسية، وهي متناهية أو غير متناهية؟ ولكل من الشقوق المذكورة قائل. فالأقوال خمسة.

الأول: أن الجسم متصل وحذ بحسب الحقيقة، كما هو عند الحس، وله أجزاء بالقوة متناهية، ونسب إلى الشهرستاني

الثاني. أنه متصل حقيقة كما هو متصل حساً، وهو منقسم انقسامات غير متناهية - بمعنى لا يقف - أي إنه يقبل الإنقسام الخارجي بقطع أو باختلاف عرضين ونحوه، حتى إذا لم يعمل الآلات القطاعة في تقسيمه لصغره، قسّمه الوهم، حتى إذا عجز عن تصوّره لصغره البالغ، حكّم العقل كلياً بأنه كلما قُسم إلى أجزاء كان الجزء الحاصل - لكونه

ذا حجم، له طرف - غير طرف يقبل القسمة من غير وقوف، فإن ورود القسمة لا يعلم الحجم، ونُسب إلى الحكماء.

الثالث: أنه مجموعة أجزاء صغار صلبة لا تخلو من حجم، تقبل القسمة الوهمية والعقلية، دون الخارجية، ونُسب إلى ذي مقراطيس.

الرابع: أنه مؤلف من أجزاء لا تنجزاً، لا خارجاً ولا وهماً ولا عقلاً، وإنما تقبل الإشارة الحسية، وهي متناهية ذوات فواصل في الجسم، تمر الآلة القطاعة من مواضع الفصل، ونُسب إلى جمهور المتكلمين.

الخامس: تأليف الجسم منها كما في القول الرابع، إلا أنها غير متناهية.

ويدفع القولين الرابع والخامس أن ما ادعى من الأجزاء التي لا تنجزاً، إن لم تكن ذوات حجم، امتنع أن يتحقق من اجتماعها جسم ذو حجم بالضرورة، وإن كانت ذوات حجم، لزمها الانقسام الوهمي والعقلي بالضرورة، وإن فرض عدم انقسامها الخارجي لهابة صغرها.

على أنها لو كانت غير متناهية كان الجسم المتكوّن من اجتماعها غير متناهي الحجم بالضرورة، وقد أُقيمت على بطلان الجزء الذي لا يتجزأ وحده من البراهين المذكورة في المطولات

ويدفع القول الثاني وفرض الوجوه التي أُقيمت على كون الجسم البسيط^(١) ذا اتصال واحد جوهرى من غير فواصل كما هو عند الحس، وقد تسلّم علماء الطبيعة أخيراً بعد تجربات علمية ممتدة أن الأجسام

(١) وهو الجسم غير المؤلف من اجسام مختلفة تطابق كأجسام العناصر الأولية (ط)

مؤلفة من أجزاء صغار ذرنية مؤلفة من أجزاء أخرى، لا تخلو من نواة مركزية ذات جرم، وليكن أصلاً موضوعاً لنا.

ويدفع القول الأول: أنه يرد عليه ما يرد على القول الثاني والرابع والخامس، لجمع بين القول باتصال الجسم بالفعل، وبين انقسامه بالقوة إلى أجزاء متناهية تقف القسمة دونها على الإطلاق.

فالجسم الذي هو جوهر ذو اتصال يمكن أن يفرض فيه الإمتدادات الثلاثة، ثابت لا ريب فيه، لكن مصداقه الأجزاء الأولية التي يحدث فيها الامتداد الجرمي وإليها تنجز الأجسام النوصية، دون غيرها على ما تقدمت الإشارة إليه، وهو قول ذي مقراطيس مع إصلاح ما.



شرح المطالب

الجسم بين الفلسفة والفيزياء

يرى المصنف في أول هذا المبحث أنه لا حاجة إلى إقامة البرهان لإثبات الجسم؛ لأن وجود الجسم مما لا ريب فيه، وإكباره إنكار عالم الطبيعة، وثبوت هذا العالم بديهى غير قابل للإنكار. وعليه، فإن أصل الجسمية وأن هناك أحسام ممتدة في الأبعاد الثلاثة مما لا ريب فيه. ولكن البحث في كونها متناهية أم لا، وفي عددها، وأقسامها وبحو ذلك يتوقف على الدليل. وهذا من موارد الخلاف بين المدرسين الواقعية والمثالية. فالمثاليون يسكرون وجود الواقع المادي، ويرون أنه من تحيلات الدهن. وفي المقابل يرى الشيخ الرئيس أن مثل هؤلاء لا يفيد معهم إلا الكي بالبار، فإن اعترفوا بالألم فقد تمّ المطلوب. وعنده، فاصل المادة لا يقلل الإنكار. وقد أثبت السيد الصدر العالم المادي بواسطة حساب الاحتمال، وذلك في كتابه «الأسس المنطقية للاستقراء».

والبحث في إثبات أصل الجسم هو بحث فلسفى محض، ويمكن للفلسفة أن تستعين بمعطيات العلم الطبيعى والميرياء بحسب الإصطلاح الحديث، حول طبيعة تركيب الجسم من إلتصال، أو إلتفصال، أو التركيب من أجزاء، وكون الأجزاء متناهية أو غير متناهية، بالقوة أو بالمعل. . . ولكن ذلك لا يعنى أن ندخل معطيات العلوم الطبيعية في صميم البحث الفلسفى بحيث يؤدي بطلان مثل هذه العلوم - لداحلة عرضاً في الفلسفة - إلى بطلان نفس الفلسفة.

إن ما يظهر للحس هو أن الجسم واحد متصل، فهل هو كذلك في الواقع أو أنه يحتلف في واقعه عما هو ظاهر للحس بحيث يكون ما يراه الحس من خطأ الباصرة، أو من ضعف الحواس التي تعجز عن إدراك الفواصل القائمة بين أحرء الجسم أو حد؟

وعلى هذا فلا بد للفلسفة أن تستعين بالمعطيات العلمية لإثبات هذا المطلب كما هو الحال في كثير من المباحث

ويعتبر الفصل بين مباحث الفلسفة ومباحث الطبيعة من خصائص الفلسفة الإسلامية لا سيما في فلسفة صدر المتألهين فلا يقع الباحث في الأسفار على مباحث الطبيعيات^(١). إلا أن الحكيم السروري في كتاب المظلومة لم يتبع أثر صدر المتألهين في ذلك بل بحث في علم المعادن والأفلاك فحفظ بذلك بين مباحث الطبيعة ومباحث الفلسفة

الاقوال في حقيقة الجسم

ويوجد في هذا البحث قولان أساسيان

القول الأول: أن الجسم كما هو متصل بحيث ما يظهر للحس، كذلك هو متصل في واقعه أيضا. وهذا الجسم تارة يقبل القسمة إلى أجزاء متناهية بالقوة، وأخرى يقبل القسمة إلى أحرء غير متناهية بالقوة. ففي هذا القول يوجد رأيان أيضا هما بالقوة

القول الثاني: أن الجسم ليس متصلا في واقعه بل هو منفصل إلى أجزاء متعددة. وهذه الأجزاء تارة لا تقبل القسمة الحارحية؛ لأنها أجزاء متناهية بالفعل ولها حد تنتهي عنده القسمة ولكنها مع ذلك تقبل القسمة الوهمية والعقلية؛ لأنها حجم، والحجم قبل للانقسام. وتارة ثانية لا تقبل القسمة لا

(١) نعم، يوجد في الجزء الرابع منه بحث بعنوان طبيعي لكن لا علاقة له بالبحث في الطبيعيات (ش)

خارجا ولا وهما ولا عقلا. وهذه الأجزاء التي هي بالفعل تكون متناهية. وتارة ثالثة لا تقبل القسمة لا حارحا ولا وهما ولا عقلا. وهذه الأجزاء التي هي بالفعل تكون غير متناهية. ففي هذا نقول يوجد ثلاث آراء هي بالفعل.

مناقشة الأقوال

وبعد ذكر الأقوال الخمسة شرع لمصنف في مناقشة القولين الأخيرين اللذين يشتركان في أن الأجسام الصلبة لا تقبل القسمة الخارجية أو الوهمية أو العقلية، ولكن يختلفان في أن القول الأخير مهما يذهب إلى أن هذه الأجزاء التي هي بالفعل غير متناهية يسما يذهب القول الرابع إلى أنها متناهية.

يصرح المصنف بأن هذه الأجزاء التي لا تنجزا ولا تقبل القسمة الخارجية والوهمية والعقلية، لا يحلوا الأمر فيها من أن يكون لها حجم وتشغل حيزا، أو ليس لها حجم. ولا ثالث، لا يستحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما.

فإن لم يكن لها حجم ومع ذلك يكون للجسم المركب من هذه الأجزاء حجم، فيلزم من ذلك المحال؛ لأن الجزء لا حجم له، فإذا أصيب إليه جزء آخر لا حجم له أيضا فلا يحصل منهما مركب له حجم؛ إذ لا يعقل أن يتركب من صم الأجزاء التي لا تنجزا ولا يكون لها حجم جسم يكون له حجم.

وأما إذا كانت للأجزاء التي لا تنجزا حجم، فيرد حينئذ على القول الرابع - حيث تكون الأجزاء متناهية - أن ما له حجم له بالضرورة جهة يمين وجهة يسار، فيلزم أن تكون الأجزاء قاسمة للقسمة الوهمية والقسمة العقلية وإن فرض أنها لا تقبل القسمة الخارجية لنهاية صمرها. وعليه، يرد إشكال أن هذه الأجزاء التي لها حجم إن كانت لا تقبل القسمة الخارجية فما المانع من أن تقبل القسمة الوهمية أو العقلية؟

ويختص القول الخامس بإشكال، وهو أنه إذا كانت الأجزاء غير متناهية فيلزم أن يكون الجسم المتكوّن منها غير متناهي الحجم بالضرورة، وحيث إنّ الجسم المركب من هذه الأجزاء متناه، فيلزم أن تكون الأجزاء الغير متناهية بالفعل متناهية، وهو محال.

وأما القول الثاني، وهو القول المنسوب إلى العلاسفة، وهو أن الجسم الذي يظهر للحس متصلًا واحد، هو في واقعه متصل واحد، ولكن يقبل القسمة لا إلى نهاية. فيرد عليه:

أولاً: أنه لا دليل على إثبات أن الجسم في واقعه متصل واحد كما هو عند الحس، فإن الأدلة التي استدل بها لإثبات ذلك ضعيفة وقابلة للنقاش.

ثانياً: أن الدليل دلّ على خلاف هذا القول حيث ذكر في علم الميزياء أن الجسم الذي هو في ظاهره متصل هو في كواقعه مركب من أجزاء صغار تسمى بالذرات، وكل حزة من هذه الأجزاء الصغار تتوسطه نواة مركزية، ونوحد حولها مدارات. وعليه، فالدليل العلمي يدلّ على ما يحالف القول الثاني.

وأما القول الأول فكذلك لا يمكن قوله؛ إذ أنه جمع بين القول أن الجسم متصل بالفعل، وأنه ينقسم بالقوة إلى أجزاء متناهية، فيرد عليه نفس الإشكالات الواردة على القول الثاني والرابع والخامس.

وأما القول الثالث المنسوب إلى دي مقراطيس، فهو القول المرضي عند المصنف ولكن مع إصلاح ما وحاصل القول الثالث هو أن الجسم عبارة عن مجموعة من الأجزاء الصغار الصلبة التي لا تحلو من حجم. ولكن لم يبيّن في هذا القول ما إذا كانت هذه الأجزاء متصلة أم لا

والتعديل الذي يرتبه المصنف هو أنه يرفض القول أن الجسم الذي يظهر للحس أنه متصل هو في واقعه متصل. فالجسم عنده مركب من أجزاء هي في النتيجة متصلة. فليس الأمر على ما يقوله الحكماء من أن الجسم الذي

هو ظاهر للحس أنه واحد هو في واقعه واحد. بل إن هذا الذي هو ظاهر عند الحس واحد هو في واقعه ليس بواحد بل هو متعدد، ولكن تلك الأجسام الصغار الصلبة متصلة وهذا الذي لم يشر إليه ذي مقراطيس في كلامه. فالجسم مركب من أجزاء صغار صلبة لا تقلل القسمة الخارجية، ولكنها تقلل القسمة الوهمية والعقلية.

الفصل الرابع من المرحلة السادسة

في إثبات المادّة الأولى والصورة الجسميّة

إنّ الجسم من حيث هو جسم - ونعني به ما يحدث فيه الإمتداد الجرمي أولاً وبالذات - أمرٌ «بالفعل»، ومن حيث ما يمكن أن يلحق به شيء من الصور النوعية ولواحقها أمرٌ «بالقوة»، وحيثية الفعل غير حيثية القوة، لأنّ الفعل متقومٌ بالوجدان، والقوة متقومةٌ بالفقدان، ففيه جوهر هو قوة الصور الجسمانية، بحيث إنّ كس له من الفعلية إلّا فعلية أنه قوة محضة، وهذا نحو وجودها، والجسمية التي بها الفعلية صورةٌ مقومةٌ لها، فتبيّن أنّ الجسم مؤلف من مادة وصورة جسمية، والمجموع المركب منها هو الجسم.

تتمة

فهذه هي المادة الشائعة في الموجودات الجسمانية جميعاً، وتسمى «المادة الأولى»، والهيولى الأولى، ثم هي مع الصورة الجسمية مادة قابلة للصور النوعية للاحقة، وتسمى: «المادة الثانية»

شرح المطالب

يقع البحث هنا في القسمين الثاني والثالث من أقسام الجوهر، وهما المادة الأولى والصورة الجسمية.

تحرير محل النزاع

يعتقد الماديون بأولية المادة - بالإصطلاح الفيزيائي - وعدم احتياحها إلى العلة، ومذلك يكون الوجود نظرهم مساوياً للمادة. فهل المقصود بالمادة الأولى في الإصطلاح الفلسفي هو هذه المادة الفيزيائية؟

إن أقصى ما يمكن أن تقوم به العلوم الطبيعية من دور في مجال الجسم، هو تقسيمه إلى أجزائه البسيطة في الخارج بحيث لا تعود هذه الأجزاء قابلة للتقسيم الخارجية. فهذا التقسيم يمكن أن يقع في مجال التجربة العلمية، وهذا ما يسمى في العلوم الطبيعية بالمادة الفيزيائية.

أما البحث في أن هذه المادة هل هي بسيطة أو أنها مركبة، وإذا كانت مركبة فهي مركبة من أمرين هما المادة لأولى - بالمعنى الفلسفي - والصورة الجسمية، فهو بحث عقلي لا يمكن أن يقع في مجال الإثبات الحسي وقد نه السيد الصدر في كتاب «فلسفته» على تفاوت البحث في المجالين، وأن البحث الفلسفي في هذا المجال يعتبر تنمياً للبحث الطبيعي والفيزيائي. وبذلك يتبين أن محل النزاع في الفلسفة يختلف عن محل النزاع في العلوم الطبيعية والفيزيائية، فإن محل النزاع هو المادة بالإصطلاح الفلسفي وليس المادة بالإصطلاح الفيزيائي، وبهذا يظهر بطلان الإدعاء بأنه يجب الرجوع إلى العلوم الطبيعية للبت فيما إذا كان الجسم مركباً أم بسيطاً.

برهان القوة والفعل

الدليل على أن المادة بالمعنى الفلسفي مركبة من أمرين يبتني على مقدماتين^(١).

- المقدمة الأولى هي أن للجسم حثيتين حثية هو بها بالفعل، وهي الامتداد الجرمي في الأبعاد الثلاثة، فيكون له حجم ويشغل حيزاً ويكون منشأ للآثار. وحثية أن فيه قابلية أن يكون شيئاً آخر.

فإن الثراب له حجم وامتداد في الأبعاد الثلاثة، وهو بهذه الحثية بالفعل. وفيه أيضاً من حثية أخرى قلبية واستعداد أن يكون معدناً أو نباتاً أو حيواناً. وكل موجود مادي لا تنفك الحثية لأولى فيه عن الحثية الثانية ما دام هو في عالم الطبيعة. فإذا انتقل من عالم الطبيعة انسحب باب القابلية والاستعداد عنه.

- المقدمة الثانية هي (أن منشأ انتزاع هاتين الحثيتين - العملية والاستعداد - هو شيئان وليس شيئاً واحداً) إذ يستحيل أن تنتزع هاتان الحثيتان من شيء واحد، لأن حثية العملية هي حثية الوجدان ومنشأ الأثر، وحثية القابلية حثية الفقدان لأن تكون شيئاً آخر.

ومن الواضح أنه لا يمكن انتزاع حثية الوجدان والفقدان من شيء واحد لعدم وجود جامع حقيقي بينهما، فلا بد أن يكون في كل جسم حثيتان بحيث تكون إحدهما منشأ لانتزاع الفعلية، وتكون الحثية الأخرى منشأ لانتزاع القابلية والاستعداد فيه. وعليه، فما يكون منشأ لانتزاع العملية والامتداد في الأبعاد الثلاثة هو الصورة الجسمية، وما يكون منشأ لانتزاع القوة والاستعداد هو المادة الأولى. فثبت أن الجسم مركب من مجموع المادة الأولى والصورة الجسمية.

(١) وهناك برهان الفصل والوصل وهو موكول إلى دراسات أخرى (ش)

أزلية المادة

وإذا يزعم المادي بأن المادة تسوي الوجود، وأن المادة أزلية لعدم احتياجها إلى علة محدثة فهو إما أن يقصد بالمادة الأزلية المادة الفيزيائية أو المادة الفلسفية. فإن عني بها المادة الفيزيائية فيرد عليه أنه قد ثبت بالبرهان العقلي أن هذه المادة مركبة، وكل مركب فهو محتاج إلى الأجزاء، والمحتاج لا يمكن أن يكون أزلياً؛ فإن الأزلية تسوق العنى لا الاحتياج

وإن عني بها المادة الفلسفية فيرد عليه - بعض النظر عن الإشكالات الأخرى التي ترد عليه في المقدم - أن ما ليس له من ذاته إلا القبول كيف يمكن أن يكون معطياً لشيء^{١٩}، والمادة فلسفية ثابتة بالعقل وليس بالتجربة، وإذا لم يمكن إثبات المادة إلا بالعقل، فيلزم الاعتراف بأن العقل كما أنه يشهد المادة الأولى فكذلك هو يشهد واحب الوجود سبحانه وتعالى

الفصل الخاص من المرحلة السادسة

في إثبات الصور النوعية

الأجسام الموجودة في الخارج تختلف اختلافاً بيناً من حيث الأفعال والآثار، وهذه الأفعال لها مبدأ جوهري لا محالة، وليس هو المادة الأولى، لأن شأنها القبول والانفعال دون الفعل، ولا الجسمية المشتركة، لأنها واحدة مشتركة وهذه الأفعال كثيرة مختلفة، فلها مبادئ مختلفة، ولو كانت هذه المبادئ أعراضاً مختلفة وجب انتهاءها إلى جواهر مختلفة، وليست هي الجسمية، لما سمعنا من اشتراكها بين الجميع، فهي جواهر متنوعة بها الأجسام، يسمى الصور النوعية.

تتمة

أول ما تنوع الجواهر المادية - بعد الجسمية المشتركة -، إنما هو بالصور النوعية التي تتكون بها العناصر، ثم العناصر مواد لصور أخرى تلحق بها، وكان القدماء من علماء الطبيعة يعدون العناصر أربعاً، وأخذ الإلهيون ذلك أصلاً موضوعاً، وقد أنهاها الباحثون أخيراً إلى ما يقرب من مائة وبضع عنصر.

شرح المطالب

أهمية البحث

يترتب على إثبات لمادة الأولى مسائل مهمة ترتبط بالحائث العقائدي، منها على سبيل المثال لا الحصر، أن الاستعداد ليس وجوداً بالمفعل وإنما هو استعداد بالمفعل وتام القابلية - أرلي وأندى - . وعليه، فإذا كان الماعل تام الماعلية - أرلي وأندى - فسلم أن لا ينقطع الخلق على الإطلاق؛ لأن الماعل تام الماعلية والقابل تام لقابلية، ولا يوحد أي مانع من أن يدوم الخلق^(١) فإذا تم بالسرهان أن المادة الأولى متحققة، وأن الماعل لا يوحد فيه أي نقص أو محل. فيكون الماعل تام الماعلية وفعال تام القابلية ولا يقف الخلق حيثئذ على حد.

(١) توجد في البحار روایات كثيرة تشير إلى هذا المصعب، من مثل ما روي عن جابر بن يزيد قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله عز وجل (أفبعينا ما خلق الأول بل هم في لبس من خلق جديد) فقال يا جابر بأويل ذلك أن الله عز وجل إذا أنسى هذا خلق وهذا بعالم وأسكن أهل الجنة الجنة وأهل النار النار جدد الله عز وجل عالماً غير هذا العالم، وجدد خلق من غير محولة ولا إثبات يعيدونه ويوجدونه، وخلق لهم أرضاً غير هذه الأرض تحملهم، وسما غير هذه السماء عليهم، لعلك ترى أن الله عز وجل إنما خلق هذا العالم الواحد ونرى أن الله عز وجل لم يخلق شراً غيركم؟ على ذلك فقد خلق الله تبارك وتعالى ألف ألف عالم وألف ألف آدم أنت في آخر تلك العوالم وأولئك الآدميين (بحار الأنوار للمجلسي ج ٨ ص ٢٧٤) ولا يراد من «الألف» هنا العدد، وإنما الإشارة إلى الكثرة (ش)

إثبات الصور النوعية^(١)

يستدل^(٢) المصنف لإثبات وجود الصورة النوعية وراء الصورة الجسمية والمادة الأولى باختلاف الأجسام في الآثار والأفعال.

ذلك أنه ومراجعة موجودات العالم المادي، يتضح أن الجسم لا يوجد في الخارج بشكل مطلق، بل يوجد في صمن المعدن أو النبات أو الحيوان أو أي صورة نوعية أخرى. ومن الواضح أن الأجسام الموجودة في الواقع الخارجي متنوعة بأنواع متعددة كالحجر والحديد والنحاس... وهذه الأجسام المتنوعة تختلف في الآثار والأفعال، فلنأثر خاص، وللماء أثر خاص، وللشئ أثر خاص. والماعل القريب الذي هو مبدأ هذه الأفعال والآثار لا يخلو من أن يكون هو إما المادة الأولى أو الصورة الجسمية أو مبدأ ثالث وراءهما.

أما المادة الأولى فلا يمكن أن تكون مبدأ هذه الآثار والأفعال المختلفة؛ لأن المادة الأولى شأنها الإنفعال والتأثر وليس الفعل والتأثير، فتكون فاقدة لكل فعل. وفاقد الشيء لا يمكن أن يكون معطياً له فلا يمكن أن تكون المادة الأولى مشأ لهذه الآثار والأفعال المختلفة.

ومن ناحية ثانية فإن المادة الأولى تشترك بين جميع الأجسام، وتكون

(١) مثبت الصور النوعية مع فلاسفة المشاء كالمعلم الأول و«هاربي» والشيوخ الرئيس، وصدر المتألهين وبعض اتباع مدرسته. ومكرو هذه الصور هم من الأفلاكيين هم من وحكماء الفرس والروافيين ومن تابعهم كصاحب حكمه الإشراف (انظر شرح الهداية الاثيرة لصدر المتألهين، ص ٦٥) بل ان كل من يكو نظام العلية والمعلولية ويؤمن بالإرادة الجبرية كالمعطلة، أو يعمد الأفعال والتأثيرات المختلفة في عالم المادة إلى أعراض الجسم الكمية والكيفية حصراً كأنواع المعربة الميكانيكية، أو يعمدها إلى الأسباب المفارقة للمادة والتي تباشر عالم الجسم والطبيعة كما هو الحال في نظرية الإشراف في العلول العرضية والمثل الثورية وأرباب الأنواع... فإن جميع هؤلاء يندرجون في فئة مكري الصور النوعية

(٢) أقيمت هذه أدلة لإثبات الصور النوعية، ذكر في الجزء الخامس من الأسفار أربعة أدلة، وفي شرح الهداية ثلاثة أدلة. ويعتبر الدليل المذكور في المتن من أوضح هذه الأدلة.

بشكل واحد في جميع الأجسام، فيسعي أن تكون الآثار المترتبة عليها واحدة غير مختلفة. وإذا كانت الآثار مختلفة، فالمادة الأولى لا تكون منشأ لهذه الآثار والأفعال.

وأما بالنسبة إلى الصورة الجسمية فشأنها الفعلية والامتداد في الأبعاد الثلاثة، وليس القول والإفعال، لذلك لا يرد الإشكال الأول في موردتها. نعم، يرد الإشكال الثاني وهو أن الصورة الجسمية - أي حيثية الامتداد في الأبعاد الثلاثة - مشتركة بين جميع لأجسام، وإذا لم يمكن أن يكون الأمر المشترك مبدأ لآثار وأفعال مختلفة، فلا بد أن يكون وراء المادة الأولى والصورة الجسمية مبدأ آخر يكون هو منشأ لهذه الآثار والأفعال

إشكال ورد

قد يقال أن مبدأ هذه الآثار والأفعال هو الأعراض؛ لأن ما يدرك من الأجسام إنما هو أعراضها، ويكون الأعراض نفسها هي المنشأ للآثار والأفعال المختلفة والحوادث هو أن وجود العرض هو وجود في نفسه لعبيره، فيكون العرض متقومًا بالغير، ومعه لا بد أن تنتهي الأعراض إلى مبدأ جوهرية يكون هو المنشأ لهذه الآثار المختلفة وذلك المبدأ الجوهرية يسمى بالصورة النوعية؛ لأنه يتوحد بجسم المطلق، فيكون نارا، أو حجرا، أو ثلجا.

تتمة

والبحث في أول ما تنوع إليه لصورة الجسمية أو الجسم المطلق هو بحث في الطبيعي لا يرتبط له بالبحث الفلسفي والشاهد على ذلك أنه في الطبيعيات القديمة كانوا يرون أن الجسم المطلق يتنوع - أول ما يتنوع - إلى العناصر الأربعة الأصلية، وهي بحيماء النار والهواء والثقيلان التراب والماء. وهي ينظرهم عناصر بسيطة لا توجد عناصر أبسط منها. ولكن

العلوم الحديثة كشفت عن وجود عناصر أخرى أسط منها بحيث تكون هذه العناصر الأربعة مركبة منها. ولعله يأتي وقت تكشف فيه التجربة العلمية عن وجود عناصر بسيطة بحيث تتركب منها تلك العناصر التي تعتبر اليوم عناصر بسيطة.

الفصل السادس من المرحلة السادسة

في تلازم المادة والصورة

المادة الأولى والصورة متلازمان، لا تفك، إحداهما عن الأخرى: أما أن المادة لا تنعزى عن الصورة، فلأن المادة الأولى حقيقتها أنها بالقوة من جميع الجهات، فلا توجد إلا متقومة بفعلية جوهرية متحدة بها، إذ لا تحقق لموجود إلا بفعلية، والجوهر الفعلي الذي هذا شأنه هو الصورة، فإذاً المطلوب ثابت.

وأما أن الصورة التي من شأنها أن تقارن المادة لا تنجرد عنها، فلأن شيئاً من الأنواع التي يبالها الحس والتجربة لا يخلو من قوة التغير وإمكان الإنفعال، وهذا أصل موضوع مأخوذ من العلوم الطبيعية، وما فيه القوة والإمكان لا يخلو من مادة، فإذاً المطلوب ثابت

شرح المطالب

العلاقة بين المادة والصورة الجسمية

بعد الفراغ من البحث في المادة والصورة لجسمية يمكن أن يشار في المقام تساؤل حول العلاقة القائمة بينهما، وأنه هل يمكن أن تفك المادة الأولى عن الصورة الجسمية أم لا؟ وهل يوحد تلازم بين هذين الأمرين الجوهريين أم لا؟ وبعبارة أخرى، هل يمكن أن تنعزى المادة عن الصورة الجسمية أم لا؟ وهل يمكن أن يتجزد الصورة الجسمية عن المادة أم لا؟ والبحث كما هو واضح يحتصر تعاليم المادة والطبيعة.

أما بالنسبة إلى الشق الأول في المسألة، فمن الواضح أنه يستحيل إمكانيك المادة عن الصورة، لأن المادة الأولى شأنها القبول والاستعداد ولا فعلية لها من نفسها، فلكي توحد في الوقع الخارجي تحتاج إلى الصورة الجسمية الجوهرية التي تقوم بها، ولا لما وجدت على الإطلاق إذ لا يتحقق الوجود بالقوة إلا بفعلية يتحد بها.


وأما بالنسبة إلى الشق الثاني في المسألة، فهو يستفاد من الاستقراء في العلوم الطبيعية - سواء كان الاستقراء تاماً أو غير تام - حيث ثبت بالتجربة والاستقراء أن الموحود المادي قاسم للتحوّل والتغير وأن يصير شيئاً آخر باستمرار، فيكشف وجود التحوّل والضرورة في الصورة والفعلية عن وجود حيثية القوة فيها. فالموحود بمادي هو موجود بالفعل، ويمكن أن يكون شيئاً آخر. والإمكان مترع من حيثية غير حيثية الفعلية. فقد تقدم في البرهان على

إثبات المادة الأولى أن حيثية القوة غير حيثية الفعلية. وحيث إنه قد ثبت في العلوم الطبيعية أن الموجود في عالم المادة فيه قابلية أن يكون شيئا آخر. فلا تنفك الصورة التي لها فعلية في عالم المادة عما يقارنها من مادة واستعداد وقبول. وبه يثبت المطلوب.

الفصل السابع من المرحلة السادسة

في أن كلاً من المادة والصورة

محتاجة إلى الأخرى

بيان ذلك أما إجمالاً فإن التركيب بين المادة والصورة تركيب حقيقي اتحادي ذو وحدة حقيقية، وقد تقدم أن بعض أجزاء المركب الحقيقي محتاج إلى بعض،  وأما تفصيلاً: فالصورة محتاجة إلى المادة في تعينها، فإن الصورة إنما يتعين نوعها باستعداد سابق تحمله المادة، وهي تُقارَنُ صورة سابقة، وهكذا.

وأيضاً: هي محتاجة إلى المادة في تشخصها، أي في وجودها الخاص بها من حيث ملازمتها للعوارض المسماة بالعوارض المشخصة من الشكل والوضع والأين ومتى وغيرها

وأما المادة، فهي متوقفة الوجود حدوثاً وبقاءً على صورة ما من الصور الواردة عليها، تتقوم بها، وليست الصورة علة تامة ولا علة فاعلية لها، لحاجتها في تعينها وفي تشخصها إلى المادة، والعلة

الفاعلية إنما تفعل بوجودها الفعلي، فالفاعل لوجود المادة جوهر مفارق للمادة من جميع الجهات، فهو عقل مجرد أوجد المادة، وهو يستحفظها بالصورة بعد الصورة التي توجد فيها في المادة.

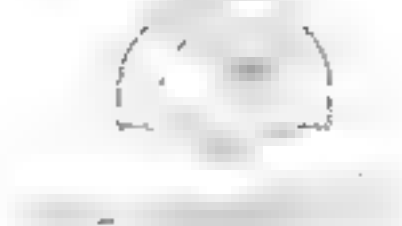
فالصورة جزء للعلة التامة، وشريكة العلة للمادة، وشرط لفعلية وجودها وقد شبهوا استبقاء العقل المجرد المادة بصورة ما بمن يستحفظ سقف بيت بأعمدة متبدلة فلا يزال يزبل عمودا وينصب مكانه آخر.

واعترض عليه بأنهم ذهبوا إلى كون هيولى عالم العناصر واحدة بالعدد، فكون صورة ما - وهي واحدة بالعموم - شريكة العلة لها يوجب كون الواحد بالعموم علة للواحد بالعدد وهو أقوى وجودا من الواحد بالعموم، مع أن العلة يجب أن تكون أقوى من معلولها.

ولو أغمضنا عن ذلك، فلا ريب أن تبدل الصور يستوجب بطلان الصورة السابقة وتحقق اللاحقة في محلها، وإذا فرض أن الصورة جزء العلة التامة للمادة، فبطلانها يوجب بطلان الكل - أعني العلة التامة - ويبطل بذلك المادة، فأخذ صورة ما شريكة العلة لوجود المادة يؤدي إلى نفي المادة.

والجواب: أنه سيأتي في مرحلة القوة والفعل أن تبدل الصور في الجواهر المادية ليس بالكون والفساد وبطلان صورة وحدوث أخرى،

بل الصور المتبدلة موجودة بوجود واحد سيال يتحرك الجوهر المادي فيه، وكل واحد منها حدٌ من حدود هذه الحركة الجوهرية، فهي موحودة متصلة واحدة بالخصوص وإن كانت وحدة مبهمّة تناسب إبهام ذات المادة التي هي قوة محضة، وقولنا: «إن صورة ما واحدة بالعموم شريكة العلة للمادة»، إنما هو باعتبار ما يطرأ عليها من الكثرة بالانقسام.



شرح المطالب

التلازم العلّي بين المادة والصورة الجسمية

ثبت في الفصل السادس أن هناك تلازماً بين المادة والصورة الجسمية، وفي هذا الفصل يراد إثبات أن هذا التلازم بينهما هو بنحو الحاجة الموحودة بين العلة والمعلول؛ فإن التلازم الفلسفي منحصر في موردَيْن: التلازم بين العلة والمعلول، والتلازم بين معلولي علة ثالثة ولا إشكال في أن التلازم بين المادة الأولى والصورة الجسمية ليس من قبيل التلازم بين حرارة الشمس وبورها وهو التلازم بين معلولي علة ثالثة، فإن حرارة الشمس وبورها متلازمان من جهة أن علة كل منهما واحدة. إلا أن ذلك لا يوجب احتياج كل منهما إلى الآخر، بل يبقى كل منهما مستقلاً عن الآخر.

ومن الواضح أنه يوجد بين المادة الأولى والصورة الجسمية احتياج وافتقار متبادل، فيكون التركيب بينهما اتحادي. إذ التركيب الاتحادي بين شيئين لا يكون إلا فيما إذا كان بينهما فقر وحاجة، والفقر والحاجة في المركبات الحقيقية أمر بديهي^(١). وب لم تحتج أجزاء المركب إلى بعضها

(١) تقدم في الفصل السادس من المرحلة الخامسة الإشارة إلى أن التركيب بين المادة والصورة اتحادي، وأن التركيب الاتحادي هو بأن يحصل من تركيب الأجزاء أثر يعاير أثر كل جزء من أجزائه، وأنهم عدوا المسألة ضرورية لا تحتاج إلى برهان مراجع

العض فلا يكون التركيب بينها حيث اتحاديا بل انضمامي . وحيث إنه قد ثبت أن الجسم مركب من المادة الأولى والصورة الجسمية، وأنه يوجد بينهما احتياج متبادل، فلا يكون التلازم بينهما من قبيل التلازم بين معلولي علة ثالثة، بل يكون من قبيل تلازم العلة والمعلول^(١)

وهنا يطرح التساؤل التالي : إذا كان التلازم القائم بين الصورة الجسمية والمادة الأولى هو من قبيل تلازم العلة والمعلول . فهل أن المادة الأولى هي العلة والصورة الجسمية هي المعلول، أم أن الصورة الجسمية هي العلة والمادة الأولى هي المعلول؟

إشكال ودفع

وعلى القول أن الاحتياج قائم من الطرفين لا من طرف واحد . فقد يتوهم أنه يلزم الدور في المقام . إلا أنه - كما يقول السيد السرواري - فإن احتياج المادة الأولى إلى الصورة الجسمية والعكس يكون على وجه غير دائر، أي على نحو لا يلزم منه الدور المحال .

والدور المحال هو التوقف الوجودي، وهو أن المادة الأولى تكون علة وجودية للصورة الجسمية، والصورة الجسمية (المعلولة وحوادثا للمادة الأولى) تكون علة وجودية للمادة الأولى . والدور غير المحال هو التوقف المعني، وهو أن كل منهما يحتاج إلى الآخر في جهة غير جهة احتياج الآخر، من قبيل وجود كتابين أحدهما يكون على رأس الآخر، فيتوقف على الآخر ولكن ليس في وجوده .

(١) بأن يحصل من تركيبها تركيباً اتحادياً حقيقياً وحوادثاً واقعية جديدة هي الجوهر الجسماني بحيث يكون له آثار وحوادث غير الآثار والحوادث التي للأجواء

إثبات الاحتياج المتبادل بين المادة والصورة الجسمية

والدليل التفصيلي على الاحتياج المتبادل بين المادة والصورة الجسمية يتكوّن من شقين: الشق الأول هو في الشيء الذي تكون به الصورة الجسمية محتاجة إلى المادة الأولى، والشق الثاني هو في الشيء الذي تكون به المادة الأولى محتاجة إلى الصورة الجسمية.

وبالنسبة إلى الشق الأول، فإن الصورة الجسمية تحتاج إلى المادة في أمرين الأول في تعيينها، والثاني في تشخصها

أما أن الصورة الجسمية تحتاج إلى المادة في تعيينها، فلأن الاختلاف النوعي يحصل بسبب استعداد المادة الثابتة: فعلى ما استعدت المادة الثانية لتكون صورة ثانية فيكون الموجود ثباتاً ومتى ما استعدت لتكون صورة إنسانية فيكون الموجود إنساناً، فتعريف النوع يحتاج إلى المادة المعيّنة لهذا النوع.

وأما أن الصورة الجسمية تحتاج إلى المادة في تشخصها، فإن التشخص - بناء على مسلك المشهور - إنما يكون بعوارض الماهية. فالماهية النوعية متفقة في الأفراد، والإنسانية في ريد وعمر وحالد واحدة، وتمايز الأفراد إنما يكون بانضمام العوارض والعوارض ليست من ذات الماهية وإنما هي عارضة عليها ومصنعة إليها، ولذلك هي تحتاج إلى قابلية واستعداد تسمح بطرو العوارض المنضمة، والحامل لتلك القابلية هو المادة. والحاصل فإن الصورة الجسمية تحتاج إلى المادة في عوارضها المشخصة لا في وجودها؛ وإلا فهي في وجودها تحتاج إلى علتها.

قد يقال أن المصنف اختار فيما سبق أن التشخص يكون بالوجود وليس بالعوارض، وهذا لا ينسجم مع كون الصورة محتاجة إلى المادة في عوارضها

المشخصة. والحواب هو أنه حتى على القول بأن الشخص يكون بالوجود، ولكن مع ذلك فإن علامات الشخص وإمدراته تحتاج إلى مادة تحملها.

وبالنسبة إلى الشق الثاني في المسألة، وهو احتياج المادة إلى الصورة، فقد تقدم أن حثية المادة هي حثية الأفعال والاستعداد، ولكي تخرج من الانفعال إلى الفعلية تحتاج إلى الصورة الجسمية، فتحتاج إلى الصورة الجسمية في وجودها وفعليتها ونحصلها حدوث وبقاء.

والحاصل: فإن الصورة الجسمية محتاجة إلى المادة في تعيينها الماهوي، وفي عوارصها المشخصة، ولكن ليس في وجودها. والمادة محتاجة إلى الصورة الجسمية في وجودها. وعلى هذا فإن المادة تحتاج إلى الصورة وكذا العكس ولكن على وجه غير دائر؛ لأن احتياج المادة إلى الصورة في جهة، بينما احتياج الصورة إلى المادة في جهة أخرى.

فالمادة محتاجة إلى الصورة في وجودها، والصورة غير محتاجة إلى المادة في وجودها، وحينئذ تكون الصورة علة للمادة؛ فإن الشيء المحتاج في وجوده إلى شيء آخر يكون معلولاً، بينما يكون الشيء المحتاج إليه علة.

وهنا يطرح سؤال، وهو هل أن الصورة الجسمية علة تامة لوجود المادة أم أنها علة فاعلية^(١) أم ليست بعلة تامة ولا علة فاعلية؟ ينبغي المصنف أن تكون الصورة الجسمية علة تامة للمادة أو علة فاعلية لها؛ وذلك لأن الصورة محتاجة إلى المادة ولو في تعيينها وعوارصها، ولو كانت

(١) العلة التامة هي المتركبة من الفاعل والشرط وعدم المنع أما العلة الفاعلية فهي علة ناقصة، وهي تقتصر على الجزء الأول من العلة التامة «أي الفاعل» (نق).

الصورة غنية عن المادة لأمكن القبول بأنها علة تامة أو فاعلية فالصورة الجسمية لا يكون لها وجود فعلي بدون المادة، فكيف تؤثر في وجود المادة وهي محتاجة إليها في تعينها لسوعي؟! فلا تكون الصورة علة تامة للمادة ولا علة فاعلية لها.

ومن هنا قيل أنّ الصورة شرط لتحقيق وجود المادة. فالمادة لها علة غير الصورة الجسمية ولكن الصورة الجسمية شرط لإفاضة الوجود من العلة إلى المادة، والشرط هو جزء العلة لوجود المادة. فالصورة شريكة العلة في وجود المادة ولكن بنحو الشرط وعليه، فالمراد من كون الصورة علة لوجود المادة ليس هو أنها علة تامة أو علة فاعلية، بل المراد هو أن الصورة جزء العلة الذي هو الشرط.



وبعد وصّوح أن الصورة الجسمية ليست هي العلة لوجود المادة بل هي شرط، وأن هناك عالماً مجرداً موحود وراء العالم الطبيعي يكون بمنزلة العلة له، يوجد تساؤل آخر حول حقيقة العلة التامة لوجود المادة، ما هي؟

قال الحكماء أن الواجب سبحانه وتعالى لا يستطيع أن يوجد إلا الصادر الأول، ولم يقصدوا بذلك أنه تعالى عاجز عن إيجاد المراتب النارية، بل عنوا أن وجود عالم الإمكان سخ وجود لا يملك القابلية لتلقي الفيض مباشرة من الحق سبحانه وتعالى، ومن هنا وجد نظام العلية والمعلولية في عالم الإمكان، فإن هذه الوسائط تكون بمنزلة شرائط لا بمنزلة علل تامة. وكون الأئمة عليهم السلام واسطة في الفيض ليس بمعنى تفويض الحق إليهم، بل باعتبار أنهم شرط لوجود الفيض. والشرط غير العلة، بل إن لوسائط (من الوسائط الأولى إلى آخر واسطة في عالم المادة) كلها بمنزلة شرائط للوجود، وإلا فالعلة الفاعلية الحقيقية هو الله سبحانه وتعالى.

ذكر المصنف اعتراضين على إشق الثاني، وهو مورد احتياح المادة إلى الصورة:

الاعتراض الأول

وبيانه يتوقف على مقدمات:

١ تنقسم الوحدة إلى الواحد بالخصوص، والواحد بالعموم ويعتر عن الأول بالواحد العددي أو الشخصي، وهو يقلل أن يجتمع مع واحد آخر. وينقسم الثاني إلى قسمين الواحد بالعموم المفهومي، والواحد بالعموم الوجودي.

والمقصود في البحث هنا هو الواحد بالعموم المفهومي، وهو من قبيل المفاهيم الكلية الموحودة في الذهن. كأم يعتر عن الإنسان مثلاً بأنه نوع واحد، والنوع من المعقولات الثائية المنطقية التي وجودها وانصافها وعروضها في الدهن ولا وجود لها في الخارج. والوحدة السوعية لا تتنافى مع الكثرة الفردية، وجميع الكليات تكون من لواحد بالعموم المفهومي.

٢ إن الواحد بالخصوص أقوى وجوداً من الواحد بالعموم المفهومي؛ لأن الواحد بالعموم المفهومي يتحقق في الخارج بواسطة وجود الواحد بالخصوص أي بواسطة الفرد. وما لم يتحقق الفرد في الخارج فلا يمكن أن يتحقق الواحد بالعموم المفهومي. ومادة عالم الطبيعة - وهي الهيولى - واحدة بالعدد وبالخصوص، وليس بالعموم المفهومي.

قد يقال: كيف يمكن أن تكون مادة عالم الطبيعة واحدة بالخصوص مع أن الجسم مركب من مادة وصورة؟ وبالتالي فإن وجود عشرة أجسام يعني وجود عشرة مواد لا مادة واحدة؟ والحواب أن المادة بمعنى نفس الاستعداد واحدة. ولكن تكثر الصور يؤدي إلى تكثر المادة، وإلا فالمادة بما هي هي

واحدة. وذلك من قبيل أن الإنسان بما هو هو واحد، ولكن تكثره يكون بأمر زائد على الإنسانية. وحيث إنَّ صرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرر، فإنَّ صرف القوة لا تتثنى بلا أن ينصم إليها شيء من خارج ذاتها، وهو الصور النوعية والجسمية. فإذا تعددت الصور تعددت المادة

٣. إنَّ المادة في وجودها محتاجة إلى صورة ما، أي صورة بالعموم، وليس إلى صورة خاصة. فتكون المادة واحدة بالخصوص وتكون الصورة واحدة بالعموم.

٤. ذكرنا في بحث العلة والمعلول أن كل علة أقوى وجوداً من معلولها. وعليه، يلزم أن يكون الأضعف وجوداً، وهي الصورة التي هي واحدة بالعموم، علة للأقوى وجوداً (وهي المادة التي هي واحدة بالخصوص مع أن الواحد بالخصوص أقوى وجوداً من الواحد بالعموم) ! هذا بيان الاعتراض الأول.

الاعتراض الثاني

يوجد بين الصورتين النوعيتين كصورة التراب وصورة النبات جزء مشترك وجزم محتص. فالجزء المشترك هو المادة الموجودة في التراب وهي النبات. والجزء المحتص هو الصورة النوعية لترابية والصورة النوعية النباتية. ولا بد من وجود جزء مشترك بين المبحول والمبحول إليه وإلا لما صحَّ القول «صار التراب نباتاً»؛ لأنه لو بطل التراب بكامله لما كان هناك أي معنى للتبدل وللتعير. ومن هنا فإنَّ الأمر المشترك بين هذين الوجودين هو المادة والأمر المتغير هو زوال صورة نوعية ووجود صورة نوعية محلها. وحيث إنَّ الصورة - سواء الجسمية أو النوعية - شريكة علة المادة، وجزء العلة التامة للمادة، فإذا بطلت الصورة فلا تبقى المادة؛ لأنه إذا بطلت العلة لا بد أن يبطل المعلول،

فإن المعلول محتاج إلى علته حدوثا وبقاء وهذا لا يسجّم مع بقاء المادة محفوظة في طرف بطلان وتبدّل الصورة. إذ يتبين من ذلك أن الصورة ليست جزء العلة للمادة وهذا هو الاعتراض الثاني الذي يمكن أن يشكل به على الشق الثاني في المسألة وهو أن المادة محتاجة إلى الصورة في وجودها حدوثا وبقاء.

دحض الاعتراضين

وقد أحاب المصنف عن هذين الاعتراضين بجواب واحد يسجّم مع مسامي صدر المتألهين، وهو أنه لا كلام في أن المادة واحدة بالعدد، وأن تكرّرها يكون بواسطة الصور البحالة فيها، وبما الكلام في أن الصور المتعددة في الظاهر والمتعاقبة على المادة الواحدة هي والتي تكون تراتبا، ثم سائا، ثم قطعة، فعلقة، فمصعة محلفة وعمر محلفة، إلى أن تنصر جسم ولحما وبما حيوانية أو إنسانية - هذه الصور هل هي متعددة في واقعها أيضا أم أنها واحدة؟ وهل أن المادة تحلج الصورة السوعية السابقة بعد تلبسها بصورة سوعية جديدة أم لا؟

دهست المدرسة المشائية إلى أن الصور السوعية متعددة واقعا، وأن الصورة اللاحقة لا تتحقق إلا إذا فسدت الصورة السابقة، فلا يمكن أن يوجد صورتان سوعيتان في مادة واحدة في آن واحد، لأن الصورة هي الفصل؛ فإذا تعدّد الفصل فيلزم أن يتعدد السوع، والمفروض أن السوع واحد. وهذا ما يسمى عندهم بنظرية الكون والفساد^(١).

ولهذا استند المصنف في بيان ما هو حق في المسألة على أساس

(١) صافشة نظرية الكون والفساد موكول إلى محله في «دراسات أعمق» (ش)

الحكمة المتعالية، فحكم بأن لصور التي تحصل المادة هي في واقعها صورة واحدة لا أنها صور متعددة، وهي ليست ذئبة بل سبالة متحركة^(١). وذلك أن الحركة على مسلك الحكمة لمتعدية هي وجود واحد مبسط على أجزاء الرمان، فهي وجود واحد سبالي مندرج، لا أنها عبارة عن مكونات متعددة تتخلل الحركة كما كان يرى «زيسو» من قدماء اليونان. فكما أن الكرة المتدحرجة تكون في مكان سبالي، يمكن العقل يعرض لها نقاط متعددة. فإن الصور المتعاقبة على المادة هي في الحقيقة صورة واحدة، ولكن هذه الصورة الواحدة بضعف وجودها لا تتجمع أجزاؤها في رمان واحد فهي وجود واحد لا وجودات متعددة، ولكن وجود واحد سبالي مبسط على أجزاء الرمان. وهذه الصورة الواحدة السبالية تارة تكون صورة بانية وتارة أخرى صورة حسابية ومسب ذلك هو أن هذه الصورة كسبالة الممتدة على أجزاء الرمان تكون في مقطع من الرمان مشياً لأثر، وفي مقطع آخر من الرمان منشأ لأثر آخر.

وقد تقدم أن اختلاف الأنواع يكون باختلاف الآثار، والصور المتعاقبة وإن كانت في الواقع صورة واحدة، ولكن الذهن يعرض لها مقاطع متعددة بحيث تكون هذه المقاطع المتعددة مشأ لاشترار صور متعددة. فكما لا يوجد فاصل زمني بين يوم الثلاثاء ويوم الأربعاء، بل هو وجود واحد مبسط سبالي. غاية الأمر أنه ولأغراض اجتماعية تم تقسيم الرمان السبالي الذي لا توجد فيه فواصل حقيقية إلى ثوان وماعات وأيام وشهور ومسين وقرون. كذلك الأمر في الصور النوعية المتعاقبة على مادة واحدة، فإنها صورة نوعية أو جوهرية واحدة ولكن سبالة لا ثابته والعقل يعرض لها حدود متعددة، فيقسم الوجود

(١) وبرهانه سبالي في مرحلة القوة والعمل (ش)

الواحد إلى أقسام متعددة، وينترع من قسم منه صورة نباتية، ومن قسم آخر صورة معدنية، ومن قسم ثالث صورة حيوانية، ومن رابع صورة إنسانية.. وإلا ففي واقع الأمر لا يوجد صورة سائية وحيوانية وإنسانية، فلا تعدد في الواقع الخارجي. بل هناك صورة جوهرية واحدة متحركة سيالة، وهذا هو معنى الحركة الجوهرية.

والخلاصة، فإن الصور المتعاقبة على المادة الواحدة هي واقعا واحدة بالخصوص، نعم هي بلحاظ التقسيم العقلي واحدة بالعموم. وعليه، فإذا كانت الصورة واحدة بالخصوص، فيمكن حينئذ أن تكون الصورة علة للمادة التي هي أيضا واحد بالخصوص، ولكن وجودها أصعب. والتعبير عن الصورة بأنها (صورة ما، وواحدة بالعموم) دون التعبير عنها بأنها (واحدة بالخصوص) إنما هو بحسب انقسامها بلحاظ العقل، وإلا فبحسب الواقع والحمل الشائع هي واحد بالخصوص، ويتصح بذلك وجه انتدفاع الاعتراض الأول وكذلك الاعتراض الثاني، فإن بطلان الصورة السابقة سبب طرو الصورة اللاحقة لا يستوجب بطلان المادة، لأن ذلك مبي على نظرية الكون والفساد، أما على القول بالصورة الواحدة الجوهرية السيالة، فلا يرد الاعتراض.

الفصل الثامن من المرحلة السادسة

النفس والعقل موجودان

أما النفس - وهي الجوهر المحرّد من المادة ذاتاً المتعلّق بها فعلاً - فلما نجد في النفوس الإنسانية من خاصّة العلم، وسيأتي في مرحلة العاقل والمعقول أنّ الصور العلمية محرّدة من المادة موحدة للعالم حاضرة عنده، ولولا تجرّد العالم بتنزّهه عن القوة ومحوضته في الفعلية، لم يكن معنى لحضور شيء عنده، فالنفس الإنسانية العاقلة مجردة من المادة، وهي جوهر لكونها صورةً لنوع جوهري، وصورة للجوهر جوهراً على ما تقدم.

وأما العقل، فلما سيأتي أنّ للنفس في مرتبة العقل الهولاني أمر بالقوة بالنسبة إلى الصور المعقولة لها، فالذي يفيض عليها الفعلية فيها يمتنع أن يكون نفسها وهي بالقوة، ولا أيّ أمر مادي مفروض، فمفيضها جوهرٌ مجردٌ منزّه عن القوة والإمكان، وهو العقل.

وأيضاً، تقدّم أنّ مفيض المعلية للأنواع المادية بجعل المادة والصورة واستحفاظ المادة بالصورة، عقلٌ مجردٌ، فالمطلوب ثابت.

وعلى وجودهما براهين كثيرة أخرى، سنأتي الإشارة إلى بعضها.

خاتمة

من خواص الجواهر أنه لا تصدّ فيه، لأنّ من شرط التضاد تحقّق موضوع بعنوره الضدان، ولا موضوع للجوهر

شرح المطالب

أولاً: النفس

عزفت النفس بأنها جوهر، مجرد ذاتاً، متعلق بالمادة فعلاً. وتوحد في هذا التعريف خصوصيات ثلاثة. أولاً: أنها جوهر لا عرض. ثانياً: أنها محرّدة عن المادة في مقام الذات. ثالثاً: أنها مرتبطة بالمادة في مقام الفعل. فلا بد من إثبات هذه الخصوصيات حتى يتحقق جوهر النفس.

جوهرية النفس

أما أن النفس جوهر، فقد تقدم عند البحث في «الفصل»^(١) أنه لا يمكن أن يكون المقوم للسرّ الجوهرية عرضاً من الأعراف، بل لا بد أن يكون جوهرًا. فالنفس هي الصورة النوعية للإنسان، وهي الفصل ولكن باختلاف الاعتبار. وبالنتيجة فإن النفس جوهر.

تجرّد النفس

أما أن النفس مجردة عن المادة ذاتاً، فقد تقدم في مبحث الوجود الذهني ما يشير إلى ذلك، حيث تقدم أنه إذا لم تكن الصور العلمية مجردة عن المادة فإنه يلزم المحال وهو انطباع الكبير في الصغير، وحيث إن انطباع الكبير في الصغير محال، فتكون الصور العلمية مجردة عن المادة.

(١) في المرحلة الخامسة في الفصل الخامس

والصور العلمية المجردة عن المادة تكون حاضرة عند النفس التي تتصف بأنها عالمة. وحيث إنه لا يمكن أن يكون الأمر المجرد حاصرا في أمر مادي؛ لأن المادة في نفسها لا حضور لها عند نفسها، بل إن أجزاء المادة تكون غائبة عن بعضها البعض، فردا لم تكن أحرار المادة مجتمعة في الوجود، فلا تكون المادة حاضرة عند نفسها. إذ لا يمكن أن يحضر موجود متفرق في وجوده عند موجود مجتمع في وجوده وفعلي من كل جهة. فالصورة العلمية مجردة عن المادة، وهي حاضرة عند النفس، وعليه لا بد أن تكون النفس مجردة عن المادة وإلا لا يمكن أن يحضر المجرد عند أمر مادي. فلا يمكن للنفس العالمة إلا أن تكون مجردة عن المادة ذاتا وهذا أحد سرائر إثبات تجرد النفس والتي سيأتي الحديث عنها مفصلا فيما بعد.

احتياج النفس إلى المادة

وأما أن النفس محتاجة إلى المادة فعلا، فهو ما لا يحتاج إلى إثبات لكونه أمرا وجدانيا واضحا، فإن النفس في مقام فعلها محتاجة إلى المادة فتبصر الأشياء بواسطة العين (الأداة الباصرة) وتسمع الأصوات بواسطة الأذن (الأداة السامعة).

هذه هي خصوصيات النفس وتفصيل هذه المطالب موكول إلى علم النفس الفلسفي.

ثانيا: العقل

عرّف العقل بأنه موجود جوهري مجرد عن المادة ذاتا وفعلا. وقد وقع النزاع بين الفلاسفة والمتكلمين في هذا القسم، أي العقل.

فأنكر المتكلمون وحوود المجزّد ذاتا وفعلا في عالم الإمكان، وحصروه بالله سبحانه وتعالى، بينما أثبت حملة من الحكماء المجزّد ذاتا وفعلا في عالم الإمكان وهو ما يطلق بحسب الروايات على الملائكة المقربين تحديدا، لا كل الملائكة. واستدل الفلاسفة لإثبات العقل بأدلة، منها

البرهان الأول

ذكر الفلاسفة للعقل مراتب أربعة^(١)، وأولى هذه المراتب هي كون العقل بالقوة بالنسبة إلى جميع المعقولات، أما بالفعل فلا يكون منعقلا لشيء بالعلم الحصولي، وإن كان هو من جهة العلم الحضورى بالفعل

وهذه المرتبة من العقل والتعقل تسمى بالعقل الهولامي ووجه التسمية هو أنه كما أن الهولى والمادة الأولى هي كقابلة واستعداد أن تحصل الفعلية من أي طريق كان، وكذلك يعقل فيه مطلق الاستعداد والقابلية لأن يحصل على الصور العلمية ولهذا فإن العقل بالنسبة إلى جميع المعقولات بالقوة لا بالفعل، ويسمى عملا هولاميا لشأه لعقل في حده عن المعقولات بالهولى في كونه بالقوة بالنسبة إلى جميع الصور العلمية

ولمفحص المانع للصور العلمية الحادثة لا يمكن أن يكون أمرا ماديا، بل لا بد أن يكون أمرا مجزّد عن مادة والاحتمالات في العلة المفيدة للصور العلمية ثلاثة:

١. أنها هي النفس العاقدة لها.
٢. أنها هي الأمور المادية.
٣. أنها موحود مجزّد عن العادة ذاتا وفعلا.

(١) انظر مرحلة العاقل والمعقول / الفصل الخامس

والاحتمال الأول واضح البطلان. فإن فاقد الشيء لا يعطيه، والمفروض أن النفس في هذه المرتبة هي دقيقة، فكيف يمكن أن تهت نفسها ما تفتقد إليه بالفعل.

والاحتمال الثاني واضح البطلان أيضا؛ وكما سيأتي في مباحث العلة والمعلول فإن المادة لا تمنح الوجود للشيء. نعم يمكن أن تمنح الحركة للشيء، ومن الواضح أن وجود الشيء عبر حركة الشيء. ولهذا قسم الفلاسفة الماعل إلى قسمين إلى فاعل طبيعي يمنح الحركة، وفاعل إلهي يمنح الوجود.

ومن ناحية ثانية فإن المادة أضعف وجودا من المجرد والصورة العلمية محزدة فلا يعقل أن تكون علتها الأضعف منها مانحة لها؛ فإن العلة لا بد أن تكون أقوى وجودا من معلولها.

ومن هنا يتضح أن صور الأشياء التي تنسرب إلى النفس بواسطة الحواس ليست هي العلة الحقيقية في حصول العلم، وإنما العلة الحقيقية تكمن وراء الموحودات المادية. أي أن مشأ العلم بالصورة ليس هو الوجود المادي، بل إن الوجود المادي يكون معذًا أو شرط لإفاضة الوجود من الوجود الأول الذي هو العقل المجرد، وبحسب التعبير الشرعي الملائكة فتتصرف العلة الحقيقية بموجود فوق المادة والنفس، وليس هو. لا العقل الد هو محزّد داتا وفعلا.

البرهان الثاني

تقدم في الفصل السابق أن المادة محتاجة إلى الصورة، ولكن ليس بسحر تكون الصورة علة تامة لها، أو علة فعلية وإنما تكون الصورة بنحو شرط الوجود، فنحتاج إلى علة فاعلية ولا يمكن أن تكون النفس هي العلة الفاعلية. فيحصر أن تكون العلة الماعية هي العقل

خاتمة

لا معنى لوقوع التصاد بالمعنى الاصطلاحي بين الجواهر المتقدمة. قال المصنف في تعريف المتصادين بأنهما: «أمران وجوديان، متواردان على موضوع واحد، داخلان تحت حس قريب، بينهما غاية الخلاف»^(١). ومن الواضح أن التعريف الاصطلاحي للتصاد محتمل بالأعراض ولا يشمل الجواهر؛ لأنه لا بد للمتصادين أن يعرضا على موضوع واحد، والذي له موضوع هو العرض. وأما الجوهر فلا موضوع له. فالمتصادين بالمعنى الاصطلاحي هما كالبياض والسواد لا يجتمعان على جسم واحد في آن واحد. نعم، قد يطلق التصاد ويراد به التصاد العرفي؛ إذ من الواضح أن الجسم الكدائي لا يجتمع مع جسم آخر في نفس المكان لتراحمهما عليه، فيقال بأنهما متصادان، ولكن تصاد عرفي لا اصطلاحى.

(١) الفصل السابع من المرحلة الثامنة.

الفصل التاسع من المرحلة السادسة

في الكم وانقساماته وخواصه

الكم عرض يقبل القسمة الوهمية^(١) بالذات. وقد قسموه قسمة أولية إلى المتصل والمنفصل والمتصل ما يمكن أن يفرض فيه أجزاء بينها حد مشترك والحد المشترك ما إن اعتبر بداية لأحد الجزئين أمكن أن يُعتبر بداية للآخر، وإن اعتبر نهاية لأحدهما أمكن أن يُعتبر نهاية للآخر، كالنقطة بين جزئي الخط، والخط بين جزئي السطح، والسطح بين جزئي الجسم التعليمي، والآن بين جزئي الزمان والمتصل ما كان بخلافه، كالخمس مثلاً، فإنها إن قُسمت إلى ثلاثة واثنين لم يوجد فيها حد مشترك، وإلا فإن كان واحداً منها حادث الخمسة أربعة، وإن كان واحداً من خارج عادت ستة، هذا خلف

الثاني - أعني المنفصل - هو لعدد الحاصل من تكرّر الواحد، وإن كان الواحد نفسه ليس بعدد، لعدم صدق حد الكم عليه، وقد عدوا كل واحدة من مراتب العدد نوعاً على حدة، لاختلاف الخواص

والأول - أعني المتصل - ينقسم إلى قار وغير قار، والقار: ما لأجزائه المقروضة اجتماع في الوجود، كالخط مثلاً، وغير القار بخلافه، وهو الزمان، فإن كل جزء منه مفروض لا يوجد إلا وقد انصرم السابق عليه ولما يوجد الجرم اللاحق

(١) وأما القسمة الحارجية فهي تعدم الكم وتعيه (ط)

والمتمصل القارّ على ثلاثة أقسام: جسم تعليمي، وهو الكمية السارية في الجهات الثلاث من الجسم الطبيعي المنقسمة فيها، وسطح، وهو نهاية الجسم التعليمي المنقسمة في جهتين، وخط وهو نهاية السطح المنقسمة في جهة واحدة.

وللقائلين بالخلاء - بمعنى الفضاء الخالي من كل موجود شاغل يملؤه - شك في الكم، المتمصل القارّ، لكن الشأن في إثبات الخلاء بهذا المعنى.

تتمّة

يختص الكم بخواص:

الأولى: أنه لا تضاد بين شيء من أنواعه، لعدم اشتراكها في الموضوع، والاشتراك في الموضوع من شرط التضاد.

الثانية: قول القسمة التوهمية بالفعل كما تقدم

الثالثة: وجود ما يعده، أي بنفسه باسقاطه منه مرة بعدة مرة، فالكم المنفصل، وهو العدد، مبدؤه الواحد، وهو هاد لجميع أنواعه، مع أن بعض أنواعه هاد لبعض، كالأثنين للأربعة، والثلاثة للتسعة، والكم المتمصل منقسم ذو أجزاء، فالجزء منه يعد الكل

الرابعة: المساواة واللامساواة، وهما خاصتان للكم، وتعرضان غيره بعرضه.

الخامسة: النهاية واللانهاية، وهما كسائقيهما.

شرح المطالب

عزف الكم بأنه عرض يقبل القسمة الوهمية بالذات. فهذا توجد قيود ثلاثة: أنه عرض، وأنه يقبل القسمة الوهمية، وأن هذا الانقسام للكم هو بالذات وليس بالعرض.

أما أنه عرض فقد اتضح سابقاً أن المقولات العالية لا جس لها ولا فصل، فلا يمكن تعريفها تعريفاً حقيقياً لكونها بسيطة غير مركبة، وما ذكر من تعريف لها هو من قيل التعريف بالخواص؛ فإن مفهوم العرض مفهوم عرضي في هذه المقولات، لا أنه جزء ماهوي بالنسبة إليها، وإلا يلزم أن تتركب المعولات من مقولتين هما الجوهر والعرض، وليس الأمر كذلك. فالقيد الأول في الكم هو أنه «عرض»، والعرض ليس جزءاً ماهوياً في هذه المقولات بل هو حاك عن نحو وجود الشيء.

أما أنه يقبل القسمة الوهمية: فالمراد من القسمة الوهمية هنا القسمة العقلية التي تقع في مقابل القسمة الخارجية والسرف في أن القسمة ليست خارجية هو أن الخط مثلاً - الذي هو كم يقبل القسمة العقلية - إذا انقسم بالقسمة الخارجية فإنه يتعدم حيثئذ.

توضيح ذلك أن إتصاف شيء بشيء فرع أن يكون الموصوف موجوداً، وهو مقتضى قاعدة الفرعية القائلة أن «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له». فالخط الواحد البالغ طوله متراً يتصف بأنه قابل للانقسام، ولكن بعد انقسام هذا الخط خارجاً يزول الاتصاف؛ لانعدام موضوع القسمة حيثئذ، وهو

الخط الواحد البالغ طوله متراً، فإنه بعد انقسام الخط البالغ متراً إلى نصفين مثلاً لا يعود هذا الخط - موضعه بالمتراً - موحدًا. من هنا قيد الامتداد والكم بأنه ما يقبل القسمة العقلية.

وأما أنه يقبل القسمة بالذات لا بالعرض فذلك لأن كل ما يقبل الانقسام إنما يقبل الانقسام سرقة بكم، فتكون علة الانقسام فيه هي أن له كم. وعليه، فإن ما له كم له انقسام، وما ليس له كم فليس له انقسام، فالجسم يقبل الانقسام ولكن ليس بما هو جسم، بل بما هو كم.

وحيث إن العدد الذي هو أحد أقسام الكم يعرض ما له كم، ولهذا فإن ما ليس له كم لا يكون له عدد. من هنا فإن تقسيم العقول المحرّدة إلى أول وثان وثالث... لا يكون بمعنى التقسيم العددي؛ لأن العدد كم، والكم لا يعقل في المجردات إذ لا يوجد فيها أي امتداد ومن هنا ينصح أن العدد الذي هو أحد أقسام الكم إنما يختصّ بما له كم وامتداد، وما له امتداد مختصّ بعالم المادة.

ينقسم الكم قسمة أولية إلى متصل ومتصل

الكم المتصل

الكم المتصل هو ما يمكن أن يعرض فيه أجزاء، ويكون بين أجزائه حد مشترك، والحد المشترك هو الذي يمكن اعتباره بداية القسمين أو انتهاءهما، كالخط والسطح والحجم والزمان.

والكم المتصل تارة يكون قاراً بحيث تكون أجزاؤه مستقرة مجتمعة في الوجود الخارجي في زمان واحد، وأخرى يكون غير قار بحيث تكون أجزاؤه غير مجتمعة في الوجود الخارجي في زمان واحد، بل تكون أجزاؤه متدرجة ومنسطة على أجزاء الزمان.

والمتصل غير القار هو الزمان، والزمان هو مقدار الحركة؛ فإن الزمان كم يعرض الحركة. فكما أن للحركة وجود واحد متصل تدريجي الحصول متيال، فالزمان أيضا كذلك؛ فإنه كم عرض على الحركة، فإذا كان المعروض متصرا فالعارض أيضا يكون متصرا، ولهذا يكون غير قار. وعليه، يستكشف من تصرم الرمان، وعدم اجتماع أجزائه في زمان واحد أن المعروض أيضا كذلك، فيكون له وجود واحد متصل متيال.

والكم المتصل القار الذي توجد أجزاؤه في الخارج في زمان واحد، على ثلاثة أقسام: فهو إما حجم، وإما سطح، وإما خط.

١. الحجم أو الجسم التعليمي، وهو كمية ذات ثلاثة أبعاد (طول، عرض، عمق) تعرض على الجسم الطبيعي والجسم الطبيعي هو الامتداد المعلي في الجهات الثلاث، ويتعين مقدار حجم الامتداد الفعلي في الجهات الثلاث بالجسم التعليمي. فالجسم عرض، كمية، سارية في الامتدادات الثلاثة. والجسم الطبيعي هو الامتداد في الأبعاد الثلاثة بنحو الإنهام بحيث لم يؤحد فيه حجم معين ولو أخذ في الجسم الطبيعي حجما معينا، فإن غير ذلك الحجم ليس بجسم مع أن الجسم الطبيعي هو ذلك الامتداد المسهم في الجهات الثلاث، والذي يعين هذا الامتداد المسهم هو الجسم التعليمي الذي هو عرض من الأعراض. وهذا ما يسمى بالحجم، فإن الحجم هو الجسم التعليمي الذي هو الكم المتصل القار واختلاف جسم عن جسم آخر في الحجم، يعني اختلافه عنه في الجسم التعليمي الذي هو من الأعراض وإلا فوجود الجسم الطبيعي فيها جميعا يكون على حد سواء.

٢. وأما السطح، فهو كمية ذات بعدين هما الطول والعرض.

٣. وأما الخط فهو كمية ذات بعد واحد، وهو الطول. ولا يوجد فيه امتداد. وهو ينتهي عند النقطة العسقية. ومن هنا لا تعد النقطة من أقسام الكم، فإن النقطة لا امتداد لها حتى تكون داخلة في الكم المتصل القار

إشكال ورد

أورد المصنف على الكم المتصل القار إشكالا ناشئا من القول بنظرية الخلاء المطلق. ويمكن بيان المقصود بالحلاء المطلق بتقريب أنه قد يوجد بين الجسمين بعد وامتداد يكون مفرغا من أي شيء بحيث لا يوجد فيه ماء ولا هواء ولا عاز ولا أي نوع من أنواع الموحودات الأخرى. فهذا البعد الذي لا يكون مملوءاً بأي شيء (لفراغ) يسمى بالحلاء المطلق. ولا يقصد بالفراغ هنا المعنى المفهوم منه حين يقال مثلاً أن القارورة مفرغة من الهواء، فإن هذا التعرّيع كما هو واضح تعرّيع نسبي، وليس بمعنى أن الهواء غير موحود أصلاً، بل بمعنى أن القارورة مشعولة بهواء لطيف ليس له نفس درجة الضغط التي تكون للهواء خارج القارورة، وإلا فلو فرغت القارورة بأكثر مما ينبغي لامتجرت نتيجة الضغط الخارجي للهواء.

وعليه، فلو فرض أن الخلاء المطلق يتحلل بين أجزاء الكم المتصل، وحيث إن الحلاء المطلق لا يملؤه شيء، فبيلزم حينئذ أن يكون ما فرض متصلاً ليس بمتصل، ومعه لا يكون للكم المتصل وحد، سواء كان خطاً أو سطحاً أو حجماً.

ويرى المصنف أن هذا الفرض صحيح بناء على إثبات الخلاء المطلق. ولكن الكلام هو في إثبات الخلاء المطلق. فهل يعقل أن يتحقق بعد لا يملؤه شيء (وهو الحلاء المطلق) أو يستحيل ذلك؟ الصحيح برأي المصنف هو الثاني.

الكم المنفصل

والكم المنفصل هو ما لا يمكن أن يفرض بين أجزائه حد مشترك. وهو ما كانت أجزاؤه منفصلة عن بعضها البعض، كما في مراتب العدد. فإن أجزاء العدد (الاثنيين، والثلاثة، والأربعة...) منفصلة عن بعضها البعض. فلا يمكن أن يفرض حد مشترك بين هذه الأجزاء المنفصلة.

ولو فرض وجود حد مشترك بين أجزاء الكم المنفصل، فإما أن يكون الحد المشترك للمعدد خمسة هو وحد من هذه الأجزاء الخمسة أو يكون خارجا عنها: فإن كان واحدا منها فيلزم أن يكون ما فرض خمسة أربعة. وإن كان خارجا عنها فيلزم أن يكون ما فرض خمسة ستة. وحيث إن اللازم باطل، فلا يمكن أن يفرض حد مشترك بين أجزاء الكم المنفصل.

والكم المنفصل هو العدد الحاصل من تكرار الواحد، ويبحث في الكم المنفصل عن دخول الواحد في الأعداد وهدم دجوله فيها. فالواحد ليس من مراتب العدد وإن كان يتكرره نوحده مراتب العدد من الاثنيس فصاعدا. فالكم عرض يقبل القسمة الوهمية باندات، والواحد بما هو واحد لا يقبل القسمة، والبحث في العدد لا في المعدود الذي قد يقبل القسمة. نعم الذي يقبل القسمة لذاته هو العدد اثيس فصاعدا. وفي هذا المجال يقول الإمام زين العابدين عليه السلام: «لك وحدانية العدد»^(١)، فكما أن الواحد ليس بعدد ولكنه من تكرره يوجد العدد. فكذلك الحق سبحانه وتعالى ليس داخل في عالم الإمكان، ولكنه بظهوراته يوجد عالم لإمكان

وإذا كان العدد اثيس يحصل من إضافة (الواحد) إلى (الواحد)، وكذا

(١) الصحيفة السجادية، ص ١٥٢

سائر المراتب، فهنا ترد شبهة، وهي أن (الواحد) ليس بعدد، فكيف يوجد (الاثنين) من إضافة ما ليس بعدد إلى ما ليس بعدد؟!

وجواب ذلك أن كل مرتبة من مراتب العدد مركبة من الأحاد تركيباً حقيقياً من قبل تركيب الأوكسجين والهيدروجين الذي ينتج عنه وجود الماء. فالأوكسجين بنمسه ليس بماء، وكذا الهيدروجين. وفي التركيب الحقيقي يوجد أثر وراء آثار الأجزاء. وكل مرتبة من مراتب العدد لها أثر خاص وراء آثار الأجزاء، ولهذا كانت كل مرتبة من مراتب العدد هي نوع خاص برأسه لا أنه فرد لنوع، فإذا كانت كل مرتبة من مراتب العدد لها أثرها خاصة، فيستكشف من ذلك أن كل مرتبة من مراتب العدد نوع، وبهذا يستكشف التعدد النوعي من اختلاف الآثار.

تتمة

يشت لمطلق أقسام الكم خواص وأحكام
الأول: أنه لا يوجد أي تضاد بين أنواع الكم.

أما الكم المفصل - وهو العدد - فإن من أقسامه (الاثنين) و(الثلاثة). والعدد (اثنان) يعرض الجسمين الاثنين، ولا يعرض الأجسام الثلاثة. والعدد (ثلاثة) يعرض الأجسام الثلاثة، ولا يعرض الجسمين الاثنين، وبذلك يكون موضوع العدد (اثنين) هو الجسمين، ويكون موضوع العدد (ثلاثة) هو الأجسام الثلاثة. وإذا كان التضاد يقع بين الأمرين المتواردين على موضوع واحد، فيتضح بذلك أنه لا يقع التضاد في الكم المفصل؛ وذلك لعدم وجود موضوع واحد يتوارد عليه (الاثنان) و(الثلاثة) في الكم المفصل.

وأما الكم المنصل غير القار - وهو الزمان - فإن موضوعه هو الحركة والسيلان. ومن الواضح أن العدد يعرض الوجود من حيث الكم وليس من

حيث الحركة. فإذاً، ما هو موضوع للزمان ليس موضوعاً للعدد، وما هو موضوع للعدد ليس موضوعاً للزمان. وحيث إنَّ التضاد يعقل في المتواردين على موضوع واحد، فلا تضاد هنا بين أقسام الكم.

وأما الكم المتصل القار بأقسامه، فإن موضوع الجسم التعليمي هو الجسم الطبيعي. وموضوع السطح هو الجسم التعليمي. وموضوع الخط هو السطح. وإذا كان الموضوع واحداً فلا يقع التضاد.

الثاني. هو قبول القسمة الوهمية بالفعل. حيث إنه يقبل القسمة العقلية ولكن ليس بالقوة بل بالفعل.

الثالثة: وجود ما بعده - أي يمتد بإسقاطه منه مرة بعد مرة - فالعدد مدوّء الواحد، ويمكن عدّ الاثني عشر والثلاثة وكهاتر الأقسام به. والاثني عشر من أنواع العدد يمكن عدّ الأربعة به. وفي الكم المتصل عر القار - أي الزمان - فإنه ينقسم إلى أجزاء كالساعة والدقيقة واليوم والشهر، وكل جزء منها يمكن أن تعد باقي أجزاء الزمان به. وفي الكم المتصل القار كالخط البالغ طوله متراً، يمكن أن يلحظ الستيمتر الواحد وتعد باقي أجزاء الخط به.

الرابع: هو المساواة واللامساواة، فقد يكون أحد الأجسام مساوياً لجسم آخر، أو أكبر منه، أو أصغر. وهذه الأحكام تكون للكم أولاً وبالذات، ولغير الكم ثانياً وبالعرض. وإلا فما ليس له كم لا معنى لأن يكون (أصغر) أو (أكبر) أو (مساو). ومن هنا فإن هذه الأحكام لا تنأى في المجردات إذ لا معنى للقول بأن ملك من الملائكة يكون أكبر أو أصغر أو مساو لغيره من الملائكة في الحجم^(١).

(١) ولهذا فإن معنى (الله أكبر) هو أنه أكبر من أن يقاس، لا أنه تعالى أكبر من غيره، فلا يقاس سبحانه وتعالى إلى غيره من المخلوقات.

الخامس السهية واللانهاية، وهما كالمساواة واللامساواة. فالتناهي وعدمه من خواص الكم. وسيأتي في الإلهيات بالمعنى الأحص أنه عندما يقال بأن الحق سبحانه وتعالى غير متناه فلا يراد به التناهي الذي يعرض الكم، فلو فرض وجود غير متناه آخر غير الله تعالى فإن هذا لا يجعله واحداً. إذ اللاتناهي في الواجب سبحانه وتعالى غير لاتناهي الذي يعرض الكم.

ويوجد هنا بحث وهو أن الأجسام في عالم الطبيعة والمادة هل هي متناهية في أبعادها أم لا؟ فعلى القول بأنها غير متناهية، فيكون الكم غير متناه أولاً وبالذات، ويكون الحسم غير متناه ثانياً والعرض.

الفصل العاشر من المرحلة السادسة

في الكيف

وهو: غرض لا يقبل القسمة ولا النسبة لذاته، وقد قسموه
- بالقسمة الأولية - إلى أربعة أقسام:

أحدها: الكيفيات النفسانية، كالعلم والإرادة والبُحْن والشجاعة
والياس والرجاء.

وثانيها: الكيفيات المختصة بالكميات، كالاستقامة والانحناء
والشكل مما يختص بالكم المتصل، وكالزوجية والفردية في الأعداد
مما يختص بالكم المتفصل.

وثالثها: الكيفيات الاستعدادية، وتسمى أيضاً «القوة واللاقوة»
كالاستعداد الشديد نحو الإنفعال كاللين، والاستعداد الشديد نحو
اللانفعال كالصلابة. وينبغي أن يعد منها مطلق الاستعداد القائم
بالمادة، ونسبة الاستعداد إلى القوة الجوهرية التي هي المادة نسبة
الجسم التعليمي الذي هو فعلية الامتداد في الجهات الثلاث إلى
الجسم الطبيعي الذي فيه إمكانه.

ورابعها: الكيفيات المحسوسة بالحواس الخمس الظاهرة، وهي
 إن كانت سريعة الزوال، كخُمْرة الخَجَل وِصْفرة الوجَل، سُميت:
 انفعالات، وإن كانت راسخة، كِصْفرة الذهب وحلاوة العسل،
 سُميت: انفعاليات.

ولعلماء الطبيعة اليوم تشكيك في كون الكيفيات المحسوسة موجودة
 في الخارج على ما هي عليه في الحس، مشروخ في كتبهم

()

شرح المطالب

تعريف الكيف

الكيف هو عرض، لا يقبل القسمة ولا النسبة لذاته.

والعرض ليس جزءاً ماهوياً في التعريف بل هو مفهوم عرضي.

والكيف لا يقبل القسمة ولا النسبة لذاته. وقد يقبل القسمة من حيث إن فيه كم، وقد يقبل النسبة من جهة أخرى، أما من جهة أنه كيف فلا يقبل القسمة ولا النسبة.

وحيث إنه من الصعوبة بمكان تعريف الكيف، لجأ الحكماء إلى بيانه بالقول: (ما لا يكون كماً، ولا من المقولات النسبية فهو كيف)^(١)؛ فإن قبول القسمة بالذات مرتبط بالكم، وقبول النسبة بالذات مرتبط بالمقولات النسبية.

أقسام الكيف

ينقسم الكيف بالقسمة الأولية إلى أنواع رئيسية أربعة هي: الكيفيات الحسابية، والكيفيات المختصة بالكميات، والكيفيات الاستعدادية، والكيفيات المحسوسة.

(١) وقد يقال إن حصر أقسام العرض استغرائي لا عقلي، ومعه يحتمل وجود عرض وراء الكم والمقولات النسبية والكيف، فلا يصح القول أنه (ما لم يكن كماً ولا من المقولات النسبية فلا بد أن يكون كيفاً)، وجوابه موقوف إلى الأسفار (ش).

١. الكيفيات النفسانية: وهي تلك الكميات التي تكون مرتبطة بالمجردات ولا علاقة لها بالأمور لمادية. فهي كيف مجردة؛ لارتباطه بالنفس، وحيث إن النفس مجردة فتكون كمياتها أيضا مجردة، كالعلم والإرادة والشجاعة.. وقد أوصل السعص عدد هذه الكميات إلى سعمائة كيفية.

٢. الكيفيات المختصة بالكميات: وهي التي تعرض الكم، فالكم بما هو كم يمكن أن يتصف بكيفيات تختص به. فيتصف العدد - أي الكم المنفصل - بأنه زوج أو فرد، والزوجية والمردية هم من كميات العدد المختصة به ومن هنا يتصح أن لعرض كما يعرض على الجوهر كذلك يعرض على العرض. وكما يعرض على شيء قد يكون معروضا لشيء آخر وإن كان في النهاية ينتهي إلى الجوهر، لأن ما بالغير لا بد أن ينتهي إلى ما بالذات.

٣. الكيفيات الاستعدادية. ولها أقسام متعددة منها القوة واللاقوة. وذلك من قبيل الطير الذي يتميز بقابلية أن يتغير شكله بسهولة، ويكون أفعاله شديدا. بخلاف قطعة الحجر الذي يكون أفعاله ضعيفا. وهذه الحالة من الانفعال الشديد والضعيف أو عدم الأفعال تسمى بالقوة واللاقوة. وقد تقدم فيما سبق أن من أقسام الإمكان الإمكان الاستعدادي، وأن هذا القسم لا يدخل في الكم، ولا في المقولات النسبية الأخرى، بل هو داخل في الكيف. وهو ليس من الكميات النفسية، أو الكيفيات المختصة بالكميات، أو الكيفيات المحسوسة، وإنما هو من الكميات الاستعدادية. وعليه، فالكيف الاستعدادي عرض من الأعراض، وهو يقبل الشدة والضعف، ويبطل بتحقق المستعد له. فالنظفة فيها استعداد أن تكون إنسانا، وإذا صارت إنسانا يبطل الاستعداد.

وهذا هو الاستعداد الحاصل المسمى بالإمكان الاستعدادي الذي هو من أقسام الكيف الاستعدادي.

قد يقال: إنه تبين فيما سبق أن المادة وجود جوهري، وأن الإمكان الاستعدادي وجود عرضي. وحيث إن المادة استعداد، والإمكان الاستعدادي أيضاً استعداد، فيصح التساؤل حيثئذ عن الفرق بينهما؟

والجواب: هو أن نسبة المادة إلى الإمكان الاستعدادي هي نسبة الجسم الطبيعي إلى الجسم التعليمي؛ فإن الجسم الطبيعي هو الامتداد في الجهات الثلاث، ولكن مقدار الامتداد مهم لا يتعين إلا بالجسم التعليمي. والمادة واحدة بالعدد، ولكنها توجد في الكتاب باستعداد خاص. وتوجد في الماء باستعداد آخر، وتوجد في البقرة باستعداد ثالث. فهي توجد في الشيء الذي فيه استعداد خاص غير الاستعداد الموجود في شيء آخر. وبذلك يعني الاستعداد وماله في نهاية المطاف؛ وهذه التبعين هو الكيف والإمكان الاستعدادي، وهو عرض يحمل على المادة الأولى. فالمادة الأولى هي قوة الاستعداد، والاستعداد المهم غير المتعين. والكيف أو الإمكان الاستعدادي هو نفس ذلك الاستعداد ولكن بعد التبعين. وكيف الاستعدادي ليس هو نفس حقيقة المادة الأولى، وإلا فقد تحقق المستعد له لا تبطل المادة مع أن الكيف الاستعدادي قد بطل.

ويعتبر المصنف الجسم الطبيعي والجسم التعليمي هنا على خلاف تفسيره لهما فيما سبق، وعلى خلاف ما سيأتي منه في موضعين من الكتاب: فهنا يقول بأن الجسم الطبيعي هو إمكان الامتداد، وأن الجسم التعليمي هو فعلية الامتداد. وفيما سبق تقدم أن الجسم الطبيعي هو امتداد مبهم، والجسم

التعليمي امتداد متعين، فكل منهما امتداد، لا أن أحدهما إمكان الامتداد والآخر فعلية الامتداد. فقد عرّف الجسم الطبيعي بأنه الجوهر الممتد في الجهات الثلاث، فهو ممتد في الجهات الثلاث ولكنه مبهم. وعند بيان أقسام الجوهر قال: والمادة هي الجوهر الحامل للقوة أي الإمكان الاستعدادي. والصورة الجسمية هي الجوهر المعيد لعملية المادة. والجسم هو الجوهر الممتد في جهاته الثلاثة، ومقصوده الجسم الطبيعي. وسيأتي أيضا في مرحلة القوة والفعل في الفصل الأول والثالث عشر أن الجسم الطبيعي والجسم التعليمي لهما امتداد بالفعل ولكن أحدهما مبهم والآخر يعين هذا الإبهام. ويمكن التصرف في ظاهر العبارة بحمل الإمكان على الإبهام، وحمل الفعلية على التعيين.

٤. الكيفيات المحسوسة بالحواس الخمس الظاهرة: فتسمى مدركات الحواس الخمس بالكيفيات المحسوسة. وقد أثبت بعض المحدثين أقسام أخرى من الحواس، بل أثبت الشيخ الرئيس في الطبيعيات ثمانية حواس للإنسان، إلا أن المصنف يرى أن هذه الأبحاث لا تحصص للبحث الفلسفي. فلا بد من الرجوع إلى العدم الطبيعية لإثبات هذه الأبحاث. فإن علماء الفيزياء المحدثين يشككون بوجود الألوان في الواقع الخارجي، باعتبار أن الأمواج الضوئية تنعكس على جسم معين، وهذا الجسم - بحسب خصوصياته - يمتص مقدار من هذه الأمواج ويعكس مقدارا آخر وهذا الانعكاس يصل إلى العين فيحدث فيها حالة خاصة تسمى مثلا بالبياض، ولكن من دون أن يكون لذلك اللون تحقق في الواقع الخارجي، ولهذا يرى الإنسان الأشياء في الظلام بدون لون. وكذلك الأمر في أخطاء اللمسة، فإن الماء الفاتر إذا لامسته اليد الباردة نشعر بأنه دافئ، وإذا لامسته اليد الحارة

تشعر بأنه بارد، مع أنه في الواقع الخارجي له خصوصية واحد. وقد أوصل البعض أخطاء الحواس إلى ثمانمائة خطأ.



الفصل الحادي عشر من المرحلة السادسة

في المقولات النسبية

وهي: الأبن، ومتى، والوضع، والجدة، والإضافة، والفعل، والانفعال.

أما الأبن: فهو هيئة حاصلة من نسبة الشيء إلى المكان.

وأما متى: فهو هيئة حاصلة من نسبة الشيء إلى الزمان، وكونه فيه أعم من كونه في نفس الزمان، كالحركات، أو في طرفه، وهو الآن، كالموجودات الآنية الوجود، من الاتصال والمماسمة ونحوها، وأعم أيضا من كونه على وجه الانطباق، كالحركة القطعية، أو لا على وجهه، كالحركة التوسعية.

وأما الوضع: فهو هيئة حاصلة من نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى بعض، والمجموع إلى الخارج، كالقيام الذي هو هيئة حاصلة للإنسان من نسبة خاصة بين أعضائه نفسها، وبينها وبين الخارج، من كون رأسه إلى فوق وقدميه إلى تحت.

وأما الجدة، ويقال له الملك: فهو هيئة حاصلة من إحاطة شيء بشيء، بحيث يتقل المحيط بانتقال المحاط، سواء كانت الإحاطة إحاطة تامة، كالتجليب، أو إحاطة ناقصة، كالثقبص والتعل.

وأما الإضافة: فهي هيئة حاصلة من تكرر النسبة بين شيئين، فإن

مجرد النسبة لا يوجب إضافة. مقولية وإنما تفيدها نسبة الشيء الملحوظ من حيث إنه منتسب إلى شيء هو منتسب إليه لهذا المنتسب، كالأب المنسوب - من حيث إنه أب لهذا الابن - إليه من حيث إنه ابن له.

وتنقسم الإضافة إلى متشابهة الأطراف كالأخوة والأخوة، ومختلفة الأطراف كالأبوة والبنوة، والفوقية والنتحية.

ومن خواص الإضافة أن المضافين متكافئان وجوداً وعدماً، وفعلاً وقوة، لا يختلفان من حيث الوجود ولعدم، والفعل والقوة.

واعلم أن المضاف قد يطلق على نفس الإضافة كالأبوة والبنوة، ويسمى المضاف الحقيقي، وقد يطلق على معروضاها كالأب والابن، ويسمى: المضاف المشهور.

وأما الفعل فهو الهيئة الحاصلة من تأثير المؤثر ما دام يؤثر، كالهيئة الحاصلة من تسخين المسخن ما دام يسخن

وأما الانفعال: فهو الهيئة الحاصلة من تأثر المتأثر ما دام يتأثر، كالهيئة الحاصلة من تسخين المسخن ما دام يتسخن. واعتبار التدرج في تعريف الفعل والانفعال لإخراج الفعل والانفعال إلا بداهيين، كفعل الواجب تعالى بإخراج العقل المجرد من العدم إلى الوجود، وانفعال العقل بخروجه من العدم إلى الوجود بمجرد إمكانه الذاتي

شرح المطالب

المقولات التي أحدثت النسبة فيها جميعاً، مع اختلاف متعلق النسبة في كل منها، هي:

الآين: وهي الهيئة الحاصلة من نسبة الجسم إلى مكان ما، وهذه الهيئة تسمى بمقولة الآين.

المتى: وهي الهيئة الحاصلة من نسبة الجسم إلى زمان حاص. فإن كل موجود مادي له زمان حاص يكون مشأاً لانزع هبته هي مقولة متى

ومن هنا يتضح ما في بعض الكتب الفلسفية من خلط بين المقولتين، فإن مقولة الآين ليست هي نسبة الجسم إلى المكان، ومقولة متى ليست هي نسبة الجسم إلى الزمان، بل إن كل منهما هو عبارة عن الهيئة الحاصلة من نسبة الجسم إلى مكان أو زمان، فهما عرض وراء تلك النسبة لا أنهما حقيقة تلك النسبة القائمة بين الجسم والمكان أو الزمان^(١).

(١) فهم الزمان والمكان هنا مسمي على المهم العرفي لتحقيق الزمان والمكان، فالعرف يرى الزمان والمكان كأنهما ظرف موجود وراء الموجودات المادية، وهذه الموجودات صت في ذلك الظرف كما يصب الماء في الإناء، وبأنه أن الزمان والمكان ليسا ظرفاً للموجودات المادية بل هما مترعان من الموجودات المادية ولو كان المكان ظرفاً للموجودات المادية لزم التسلسل إلى لا نهاية، فهذا الكتاب مكانه هو هذه المنضدة، وهذه المنضدة مكانها في هذه العرفة، وهذه العرفة مكانها في هذه المدرسة وهذه المدرسة مكانها في مدينة قم، ومدينة قم مكانها في إيران، وإيران مكانها في الكرة لأرضية، والكرة لأرضية مكانها في المجموعة الكونية، وهذه المجموعة مكانها في عالم المادة وليس وراء عالم المادة مكان وظرف وإلا لو كان لعالم المادة مكان ظرف فيلزم التسلسل إلى لا نهاية. وإذا المكان ليس حقيقة ظرفية من قبيل الإناء الذي يوضع فيه الماء، بل المكان الفلسفي له معنى دقيق سيأتي بيانه في محله، وكذا الزمان (ش).

ونسبة الشيء إلى الرمان تكون على قسمين: فمن كون الشيء في الزمان أعم من أن يكون منطقيا على الرمان، بمعنى أن امتداده يقع في الزمان، أو أن يكون وقوعه في الرمان بحيث يكون وقوعه في طرف الرمان الذي لا امتداد له وهو الآن

وعليه، تارة يكون الشيء في 'رمان' بمعنى أنه ممتد بامتداد الرمان، فكما أن الرمان له أجزاء متدحجة ومتصرفة فكذلك الشيء ممتد متصرف له أجزاء عرضية، وكل جزء فرعي منه يطلق على كل جزء من أجزاء الزمان المبروص فيكون واقعا في الرمان - أي له رمان خاص - وتارة لا يكون واقعا في الرمان بل يقع في طرف الرمان وكما أن للحظ منتهى وهو الفطة التي لا امتداد فيها فكذلك الرمان له انتهاء، ومنتهى في الاصطلاح الفلسفي يسمى الآن^(١).

فيكون المراد من نسبة الشيء إلى الرمان ليس فقط الموجودات التي يكون لها امتداد بامتداد الرمان، بل حتى الموجودات التي ليس لها امتداد بامتداد الرمان بل تقع في طرف الرمان أي تقع في الآن، وهي التي تسمى بالدفعيات، إذ الوجود الدفعي يقع في طرف لزمان لا في نفس الرمان. وإذا لم يكن لطرف الرمان امتداد، فلا يكون للوجود الدفعي أيضا امتداد زمني. وذلك من قبيل جميع الاتصالات والإعصالات. فاليد المتحركة للإمساك بالكتاب يكون تحريكها وقعا في الرمان، ويكون اتصالها بالكتاب في طرف

(١) الآن الفلسفي غير الآن العربي الذي هو رمان، وومع الشيء في آن من الرمان يعني وقوعه في رمان له امتداد قصير جد، لا أنه وقع في رمان ليس له امتداد بل رمان الذي لا امتداد له محال - نعم طرف الرمان لا امتداد له، كالنقطة بالنسبة إلى الخط التي لا يوجد فيها امتداد

الزمان وليس في الزمان. فالحركة كانت في الزمان، وعند الاتصال تنتهي الحركة. والخط الممتد ينتهي بطرف الخط، وطرف الخط لا امتداد له، فكذلك الاتصال لا امتداد له، ويقع الآن في الآن الفلسفي، يعني ما لا امتداد زمني له.

إشكال ورد

قد يقال: لعل الامتداد الزمني موجود أيضا في الاتصال.

والجواب: أن ما يحصل به الاتصال وهو طرف الزمان إذا فرض له امتداد زمني قصير جدا كمقدار الثانية الواحدة فيمكن حينئذ تقسيمه، بأن تنقسم الثانية الواحدة إلى مشيئين جزء زمني. وبالتالي قد يقع الاتصال في الجزء الأول من أجزاء الثانية المشيئين، وقد يقع في الجزء الأخير، وقد يقع في الوسط ومهما يكن، فإن نفس هذا الجزء الذي وقع فيه الاتصال إذا لم يكن له امتداد فيثبت المطلوب، وهو أنه وقع في الآن الذي لا امتداد له. وإذا كان له امتداد فيمكن تقسيمه إلى ستين ثانية أخرى ويأتي فيه نفس الكلام السابق، ولا يقف الامتداد.

والقسمة مهما امتدت فهي لا تعدم الامتداد والحجم، وإلا لو كانت القسمة تعدم الامتداد والحجم، فما لا امتداد له لا يوجد من اجتماعه شيء له حجم وامتداد. فإذا ان اتصال والامتداد لا يقعان في الزمان، وإنما في طرف الزمان الذي هو الآن.

والحاصل فإن مقولة العتي هي الهيئة الحاصلة من نسبة الشيء إلى الزمان، وكون الشيء في الزمان أعم من أن يكون منطبقا على الزمان بأن يقع

امتداده في الزمان، أو أن يكون وقوعه في الزمان بحيث يكون وقوعه في طرف الزمان الذي لا امتداد له وهو الآن.

والقسم الأول - وهو ما يكون في الزمان ويكون امتداده بامتداد الزمان - ينقسم إلى قسمين بحسب الاعتبار^(١)، وعلى سبيل المثال يرى العرف أن هناك فرقاً بين القول أن الشيء «يطوي المسافة»، وبين القول أنه «في الطريق».

وتقدم فيما سبق أن تقسيم الامتداد إلى أقسامه تقسيم وهمي وعقلي. وكذلك الحركة فإن أجزائها غير موجودة بالفعل وإنما هي بفرض العقل، وإلا فإن الحركة وحود واحد متصل سبيل، بمعنى أن أجزائه غير مجتمعة في الوحد دفعة بل إن أجزائه تدريجية الحصول، فلا يحصل الجزء اللاحق إلا بعد انصرام الجزء السابق. والحركة ليست بأجودات متعددة بل وجود واحد متدرج بحيث تنطق أجزاء الحركة المفروضة على الأجزاء المعروفة للزمان، فكل جزء مفروض للحركة ينطق على كل جزء مفروض من الزمان، وبانتهاء الحركة ينتهي الزمان، وبانتهاء الزمان تنتهي الحركة أيضاً وبهذا يتضح أن معنى «يطوي المسافة» هو أن كل جزء من الحركة تقع مطبقة على كل جزء من زمان تلك الحركة؛ إذ الزمان - كما سيأتي - مقدار حركة الشيء. فإذا أخذت الحركة بما هي وحود متصل سبيل يمكن أن نعرض فيه أجزاء متعددة فتسمى حركة قطعية؛ لأن الحركة نحتاج إلى تقطيع عقلي فرصي لكي تنطق على أجزاء الزمان المفروض.

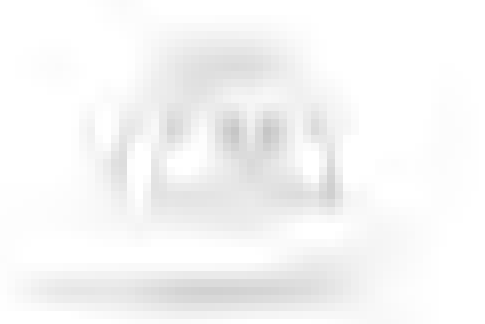
(١) يمكن أن يلاحظ الامتداد في الحركة باعتبارين: ١- كمن هو في الخارج واحد، فإن تقسيم الحركة إلى القطعية وإلى التوسعية ليس بمعنى أنه توجد حركتان في الواقع الخارجي، بل إن انقسام الحركة إلى التوسعية والقطعية يكون باختلاف الاعتبار والملاحظ (ش).

وأما معنى «في الطريق» فهو أن ندي يقوم بطي المسافة يبدأ أولاً بطي خطوة من هذه المسافة فيصدق عليه أنه في الطريق، وفي الخطوة الثانية أيضاً يصدق عليه أنه في الطريق، وهكذا طالما أنه لم يبلغ حد النهاية، فيصدق عليه عنوان أنه في الطريق. ومن هنا تسمى هذه الحركة بالحركة التوسطية؛ لأنها تتوسط بين المبدأ والمهمل. وهذا العنوان ليس عنواناً مقطوعاً بل هو مفهوم واحد بسيط يصدق على كل مقطع من هذه المقاطع بنحو واحد، ولا يوجد فيه انقضاء وتصزم تدريجي.

ويمكن توضيح الفرق بين الحركة القطعية والتوسطية بأن الحركة القطعية هي من قبيل الكل والأجزاء، والحركة التوسطية هي من قبيل الكلّي والأفراد ففي الحركة القطعية - التي يمكن أن يفرض فيها أجزاء وكل - لا يصدق الكل على كل جزء جزء، بل إن الكل يصدق على مجموع الأجزاء. وكما أن الماء لا يصدق على الأوكسجين وحده، ولا على الهيدروجين كذلك، بل يصدق على مجموع هذه الأجزاء، كذلك الأمر في الحركة القطعية. وإذا كانت أجزاء الحركة القطعية في سيلان وتصزم وتدرّج، فالحركة القطعية تكون تدريجية الحصول.

وهذا بخلاف الحركة التوسطية التي تكون نسبتها إلى أجزائها نسبة الكلّي إلى الفرد، فإن الكلّي بتمامه يكون موجوداً في الفرد. بخلاف الحركة القطعية حيث لا يكون الكل بتمامه موجوداً في الجزء. وعنده، فالحركة التوسطية تكون موجودة في هذا المقطع من مقاطعها بتمامه، ونكون موجودة في ذلك المقطع من مقاطعها بتمامه، وهكذا. وهذا الموجود المتحرك بين المبدأ والمنتهى يصدق عليه - أيما كان - أن له حركة توسطية، أي أنه بين المبدأ والمنتهى. وهذا مفهوم بسيط لا تدرّج فيه ولا تصزم ولا انقضاء.

ومن هنا فإن الحركة تلحظ باعترارين وإن كانت هي في الواقع الخارجي واحدة: فتارة يلحظ الشيء المتحرك بما هو طاو للمسافة وهو الحركة القطعية، وأخرى يلحظ بما هو في الطريق وهو الحركة التوسطية. ويتعير المصنف فإن الحركة تارة تكون على وجه الانطباق على الزمان وتسمى الحركة القطعية، وأخرى لا يكون على وجه الانطباق على الزمان وتسمى الحركة التوسطية. فإن الحركة التوسطية لا بوحد فيها تدريع، وحيث إن الزمان تدريجي الحصول، فلا تكون هذه الحركة على وجه الانطباق على الزمان ويتضح الشأن في سائر المقولات مما هو مسطور في متن الكتاب.





فهرست الكتاب

٥	شكر
٧	مقدمة
٩	القدمة: في تعريف الفلسفة وموضوعها وغايتها
٢٢	• المرحلة الأولى: في كليات مباحث الوجود
٢٥	الفصل - ١ - في بداية مفهوم الوجود
٣٠	الفصل - ٢ - في أن مفهوم الوجود مشترك معنوي
٤١	الفصل - ٣ - في أن الوجود زائد على المعاهية عارض لها
٤٦	الفصل - ٤ - في أصالة الوجود واعتبارية المعاهية
٦٢	الفصل - ٥ - في أن الوجود حقيقة واحدة مشككة
٧٢	الفصل - ٦ - في ما يتخصّص به الوجود
٨٣	الفصل - ٧ - في أحكام الوجود السلبية
٩٦	الفصل - ٨ - في معنى نفس الامر
١٠٦	الفصل - ٩ - الشيئية تساوق الوجود

- الفصل - ١٠ - في أنه لا تمايز ولا عليّة في العدم ١١٢
- الفصل - ١١ - في أن المعدوم المطلق لا خبر عنه ١١٨
- الفصل - ١٢ - في امتناع إعادة المعدوم بعينه ١٢٦
- المرحلة الثانية: في انقسام الوجود إلى خارجي وذهني ١٣٥
- الفصل - ١ - في الوجود الخارجي والوجود الذهني ١٣٧
- المرحلة الثالثة: في انقسام الوجود إلى ما في نفسه وما في غيره وانقسام
- ما في نفسه إلى ما لنفسه وما لغيره ١٨٧
- الفصل - ١ - الوجود في نفسه والوجود في غيره ١٨٩
- الفصل - ٢ - كيفية اختلاف الرابط والمستقل ١٩٥
- الفصل - ٣ - من الوجود في نفسه ما هو لغيره ومتى ما هو لنفسه ١٩٩
- المرحلة الرابعة: في المواد الثلاث الوجوب والإمكان والإمتناع ٢٠٥
- الفصل - ١ - في تعريف المواد الثلاث وانحصارها فيها ٢٠٧
- الفصل - ٢ - انقسام كل من المواد إلى ما بالذات وما بالغير وما بالقياس ٢١١
- الفصل - ٣ - واجب الوجود ماهيته إنّيّة ٢١٦
- الفصل - ٤ - واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات ٢٢٢
- الفصل - ٥ - في أن الشيء ما لم يجب لم يوجد، وبطلان القول بالأولوية ٢٢٥
- الفصل - ٦ - في معاني الإمكان ٢٣٠
- الفصل - ٧ - في أن الإمكان اعتبار عقلي وأنه لازم للماهية ٢٣٩

الفصل - ٨ - في حاجة الممكن إلى العلة، وما هي علة احتياجه إليها؟ ٢٤٢

الفصل - ٩ - الممكن محتاج إلى علته بقاء كما أنه محتاج إليها حدوثاً ٢٥٠

• المرحلة الخامسة: في الماهية وأحكامها ٢٦٢

الفصل - ١ - الماهية من حيث هي ليست إلا هي ٢٦٥

الفصل - ٢ - في اعتبارات الماهية وما يلحق بها من المسائل ٢٦٩

الفصل - ٣ - في معنى الذاتي والعرضي ٢٧٦

الفصل - ٤ - في الجنس والفصل والنوع وبعض ما يلحق بذلك ٢٨٠

الفصل - ٥ - في بعض أحكام الفصل ٢٩٠

الفصل - ٦ - في النوع وبعض أحكامه ٢٩٦

الفصل - ٧ - في الكلي والجزئي ونحو وجودهما ٣٠٣

الفصل - ٨ - في تميز الماهيات وتشخصها ٣٠٧

• المرحلة السادسة: في المقولات العشر ٣١٥

الفصل - ١ - تعريف الجوهر والعرض . عدد المقولات ٣١٧

الفصل - ٢ - في أقسام الجوهر ٣٢٥

الفصل - ٣ - في الجسم ٣٢٢

الفصل - ٤ - في إثبات المادة الأولى والصورة الجسمية ٣٤٠

الفصل - ٥ - في إثبات الصور النوعية ٣٤٤

الفصل - ٦ - في تلازم المادة والصورة ٣٤٩

- الفصل - ٧ - في أن كلا من المادة والصورة محتاجة إلى الأخرى ٣٥٢
- الفصل - ٨ - النفس والعقل موجودان ٣٦٥
- الفصل - ٩ - في الكم وأنقساماته وخواصه ٣٧١
- الفصل - ١٠ - في الكيف ٣٨١
- الفصل - ١١ - في المقولات النسبية ٣٨٨

